عادل بشارة



القومية السورية

دراسة في الفكر السياسي عند أنطون سعادة

عادل بشارة

القومية السورية

دراسة في الفكر السياسي عند أنطون سعادة



دار نلسن

- الناشر: دار نلسن للنشر

- تصميم وإخراج الكتاب: كارينا ويزاين- السويد
- الإشراف والإخراج الفني دار نلسن- السويد- لبنان
- طبع في بيروت — الطبعة الأولى 2015
- ISBN no.: 978-9953-0-3314-3

- البريد الالكتروني: darnelson@hotmail.com



المؤسس يوسف سلامة (1925-2000)

هذا العمل مكرس لذكرى

محمد العويك

محتويات الكتاب

اعترافات وشكر

يسعدني، وأرى من واجبي أن أعبر على هذه الصفحة عن عميق عرفاني بجميل أولئك الذين تكرموا بمساعدتي خلال المراحل المختلفة لهذا العمل. أنا مدين بالكثير للمشرفين: الدكتور دنيس ل. والكر (Dennis L. Walker) الذي أشرف على المرحلة الأولى من هذه الدراسة. والدكتور اندرو فنسنت (Andrew Vincent) الذي جاد بوقته وراجع عملي وأجاب على أسئلتي وساعدني في المراحل الأخيرة. ملاحظاتهما واقتراحاتهما القيمة، بما فيها ما تعلق بالأسلوب، كانت لا غنى عنها، وقد تقيدت بها تماماً.

كما أشكر التالية أسماؤهم لأنهم لم يوفروا جهداً في مساعدتي للحصول على الماد الضرورية لهذا العمل: لبيب ناصيف، بدر الحاج، جان داية، مهدية خوري، ادمون ملحم، رياض خنيصر، رانيا منصور، وأنيس وحنا الخوري في الجامعة الأمريكية في بيروت. والشكر أيضاً لوالدتي وزوجتي لدعمهما وتشجيعهما لي طوال فترة عملي.

أخيراً، وليس آخراً بكل تأكيد، أود أن أشكر المرحوم صالح سوداح الذي شجع وقام بترجمة الدراسة الى العربية. جولي بارنغتون(JulieBarrington) وأندريا بلاك (Andrea Black) الذين تطوعا لقراءة هذه الدراسة وقدما ملاحظات قيمة حول اسلوبها اللغوي، وباري كاروزي (Barry Carozzi) الذي بذل جهداً رائعاً في تحرير هذه الدراسة.

"تقسيم سورية (الجغرافية) إلى دول صغيرة مصطنعة، كان – ويبقى- ضرورة حيوية للسياسة الأمبريالية والصهيونية. سورية (الجغرافية) موحدة ومستقلة، تشكل قوة إقليمية توازي أي قوة أخرى في الشرق الأوسط. وتوحيد سورية مع أي من جيرانها يجعل منها قوة عالمية، تبعد الشرق الأوسط عن هيمنة القوى العظمى".

الدكتور عمر عبد الله

مقدمة

كانت القومية السورية فكرة سياسية ملهمة، منذ أواسط القرن التاسع عشر تقريباً. ومنذ ذلك الوقت، جرت محاولات متتالية لإيجاد شكل من الاتحاد السياسي في سورية الطبيعية (الجغرافية) ولم تنجح أي منها.[1] حتى بعد ظهور القومية العربية كقوة سياسية مؤثرة، احتفظت فكرة "سورية الكبرى" بحيز متميز في الفكر السياسي والممارسة.[2] دانيال بايبس (Daniel Pipes) مثلاً، ارتأى أنه منذ أوائل الستينات، أخذ حكام سورية البعثيون يعدلون، وباضطراد، نظرتهم العروبية لاحتواء مفهوم "سورية الكبرى".[3] ويضيف بايبس أن التحول نحو الفكرة السورية وصل نتيجته المنطقية عام 1947. ومنذ ذلك الوقت، والرئيس الأسد "يحاول وضع الدول الأربع التي تشكل سورية الكبرى تحت حكم دمشق، وبالفعل، ما إن ذوت التوجهات الطموحة نحو

---

[1]انظر، دانيال بايبس، **سورية الكبرى: تاريخ طموح**، مطبعة جامعة اكسفورد، 1990. موشي ماعوز، **محاولات إقامة وحدة سياسية في سورية الحديثة**، في "الدولة والمجتمع في سورية الحديثة"، سلسلة فان لير، القدس. وأماتزيا بارام، "القومية الإقليمية في العالم العربي". **الدراسات الشرق أوسطية**، مجلد 26، عدد 4، تشرين الأول (اكتوبر) 1990.

[2]مفهوم "سورية الحديثة" مضلل ويفتقر للأسس التاريخية، ويحتمل أن يوحي بصورة مخطط للتوسع الإقليمي. يصبح هذا المفهوم مجدياً إذا اعتبر مرادفاً لاسم "سورية الطبيعية (الجغرافية)". في المفردات القومية السورية، يستعمل اسم "سورية الجغرافية" أو "سورية الطبيعية"، لتمييز سورية عن الجمهورية العربية السورية.

[3]دانيال بايبس، "السياسة الحزبية في الحزب السوري القومي الاجتماعي"، **المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية**، 20 (1988). صفحة (303).

مصر والمناطق البعيدة، حتى أصبح هذا هدفاً مركزياً للسياسة الخارجية السورية".[1]

أحد أول المؤشرات الملفتة للنظر إلى التحول في الموقف الشامي، تجسد في خطاب ألقاه الأسد في تشرين الأول (اكتوبر) 1983، في تجمع لممثلي الجاليات السورية في المغتربات. خاطب الأسد ضيوفه قائلاً:

> "عندما هاجر بعضكم، لم يكن هناك سورية، لبنان، فلسطين، الأردن. كنا كلنا كياناً سياسياً واحداً. البلاد كلها كانت تدعى سورية، أو بلاد الشام. جاء الاستعمار وجزأنا، بالإضافة لانفصالنا السابق عن الوطن العربي، كما مزق أيضاً هذا الجزء من الطن العربي الذي يدعى سورية، فأوجد الأردن، وأعطى فلسطين لليهود، وأقام لبنان الكبير".[2]

أشار الأسد تكراراً لفلسطين على أنها "جنوب سورية" ولمرتفعات الجولان كمنطقة في وسطها.[3] كما أكد في عدد من المناسبات أن على الذين ينتقدون إقامة سورية الكبرى أن يدركوا أن البديل الوحيد هو إسرائيل كبرى. هذه وغيرها من الملاحظات ذات الدلالة، والتي أدلى بها الرئيس الأسد خلال الثمانينات، قادت غيث أرمنازي إلى استنتاج:"أنه في الاستراتيجية السياسية

---

[1] المرجع السابق. يرى بايبس أن هذا التحول في موقف الأسد يعود إلى "تنامي التوافق الإيديولوجي"، بين البعثية السورية ودعاة القومية السورية. ويرى أن هذا التوافق نتج عن مراجعة المجموعتين لمنطلقاتهما الإيديولوجية،إذ اتجه دعاة القومية السورية نحو العروبة، واستوعب البعثيون بعض عناصر القومية السورية بهدوء. كما تأثر الأسد ببعض مستشاريه الياسين والشخصيين، الذين كانوا إما أنصاراً سابقين للقومية السورية، أو تحولوا إلى الإيمان بمفهوم سورية الكبرى.

[2] غيث أرمنازي، "مفهوم سورية الكبرى"، النهضة، سيدني، 17 كانون الأول 1987، صفحة 3.

[3] المرجع السابق.

السورية، لم تعد سورية الكبرى تصوراً يجب أن يبقى من المحرمات".[1]

التحول نحو الإقليمية السورية والقومية السورية، لم يكن مقتصراً على سورية الحالية. وثّق أماتزيا بارام (Amatzia Baram) عدداً من التحولات الثقافية-العقائدية الهامة في العراق والأردن، وهي بمجموعها تمثل حركة مضطردة للابتعاد عن القومية العربية بمفهومها الشائع. الأسماء الرافدية (العراقية القديمة) والاسلامية القروسطية، التي أدخلت تدريجياً على الخارطة الإدارية للعراق ولدى كل مؤسسات الدولة، أدت بحلول أواخر السبعينات، إلى جعل أسماء ما قبل الاسلام والأسماء الاسلامية القروسطية التي استبعدت لمدة طويلة، مثل بابل، ونينوى، وتموز، وعشتار، وجلجامش، والقادسية، والأنبار (وكلها ذات أهمية بالغة للقومية السورية) ،وبالضرورة أسماء مألوفة في العراق البعثي.[2] وبالمثل، حفز الاهتمام الرسمي بالأركيولوجيا المحلية، في الأردن، على اهتمام جديد بالهوية القومية للبلاد. تستشهد بارام بخطاب لولي العهد الأمير حسن في افتتاح المؤتمر الدولي الأول لتاريخ وآثار

---

[1] المرجع السابق. يعزو أرمنازي تغيير موقف الأسد لأسباب أخرى غير تلك التي أوردها بايبس. برأي أرمنازي، كان الأسد، ولسنوات عديدة، يرتاب من الخطط الداعية لوحدة إقليمية ضمن "الوطن العربي". وكمعظم القوميين العرب في عصره، اعتبر مثل هذه الخطط (مشروع سورية الكبرى الذي نادى به الملك عبد الله، ومشروع الهلال الخصيب الذي دعا له نوري السعيد)، مشروعات موحى بها من الأجانب لمنع تحقيق الوحدة العربية الشاملة. بعد حرب 1973، أخذ يعيد النظر وأيقن أن تلك المشاريع يمكن أن تعزز المسيرة نحو الوحدة العربية بدل من إعاقتها. يستند أرمنازي إلى التصريح التالي الذي أدلى به الأسد: "تصوروا أيها الرفاق، لو كانت وحدتنا مع العراق قائمة منذ عشرين أو ثلاثين سنة، فهل كان هذا الإنجاز لمصلحة بريطانيا؟ تصوروا وجود سورية الكبرى اليوم. هل كانت لمصلحة الإنجليز أو الفرنسيين؟ بالطبع لا. كانت الأمور ستختلف بالنسبة لإسرائيل، على فرض أن إسرائيل قد قامت على الشكل الذي هي عليه اليوم".

[2] أماتزيا بارام، "القومية الإقليمية في العالم العربي"، الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 26، 4 تشرين الأول 1990، صفحة 425.

الأردن، وقد قال فيه:

"إذا نظرنا إلى تاريخ الأردن... مهبط الديانات التوحيدية الثلاث في العالم... ندرك مسؤليتنا حيال "تفويض السماء" و"تفويض التاريخ". لسوء الحظ، وبسبب اضطراب الأحداث في عالم اليوم، لا تجد بلاد مثل بلادي فرصة للتنفس والتعرف على منجزات الماضي، وتحديد من نكون ولمن ننتمي، وما هو تصورنا لما سيكون عليه مستقبلنا".[1]

منذ حوالي 1870، اقترحت خطط عديدة مثيرة للجدال لتوحيد سورية قومياً. أحد أقدم وأبرز هذه الخطط تجسدت في برنامج المؤتمر السوري الذي انعقد في دمشق يوم الأربعاء، 2 تموز (يوليو) 1920، وانتخب الأمير فيصل ملكاً على سورية "بحدودها الطبيعية". الأخرى، كانت "مشروع سورية الكبرى" الذي نادى به الأمير عبد الله، واعتمده سياسة خارجية لشرق الأردن فيما بين العامين 1921 و1950.[2] ولكن أكثر مخططات توحيد سورية الطبيعية تقدماً، والأهم إلى حد بعيد، فهو الذي قدمه أنطون سعادة، المسيحي الأرثوذكسي من جبل لبنان.

أثار سعادة قضية القومية السورية منذ العشرينات، وأصبح زعيمها المفوه حتى عام 1949، عندما قتل. مع سعادة، تحولت فكرة الوحدة السورية إلى فلسفة سياسية منطقية وحركة متميزة. انشغاله بالقومية السورية غطى على أعمال كل الآخرين الذين ارتبطوا بها، وحتى الرواد الأوائل في حقبة

---

[1]عدنان حديدي، مدير الآثار، دراسة في تاريخ وآثار الأردن، عمان، 1982، صفحة 11.

[2]انظر، كلارينس إي. دون، مشروع سورية الكبرى، رسالة دكتوراه، جامعة برنستون، 1948. (غير منشورة).

النهضة الأدبية العربية.[1] اسهام سعادة في فكرة القومية السوريةكان هاماً وعظيماً حتى وصف بأنه:"مهندس القوميةالسورية بامتياز".[2]

هدف وأهمية الدراسة

تبحث هذه الدراسة القومية السورية، كما تجسدت في فكر أنطون سعادة، وتتابع عن كثب المسار الذي اتبعه أنطون سعادة في بذل جهوده لجعل القومية السورية حقيقة سياسية، ودافعاً اجتماعياً ملموساً. ضمن هذا الهدف العريض، للدراسة هدفان متداخلان. الأول،هو تحليل العقيدة السورية القومية الاجتماعية التي وضعها سعادة. بين عامي 1932-1949، بالمقارنة مع الإطار السياسي والتاريخي لتلك الفترة. والثاني هو بحث العوامل التي ميزت سعادة عن المفكرين السياسين والقوميين، الذين عاصروه في سورية والخارج، والعوامل التي توحد بينه وبينهم.

نأمل أن يساعد العرض التفصيلي للعقيدة السورية القومية الاجتماعية على دحض الخرافات والأفكار الثابتة التي لفقت عن سعادة. مثلاً، هل صحيح أن سعادة كان معادياً للعروبة ومعادياً للدين كما زعم البعض؟[3] وهل صحيح أيضاً، أنه كان ضد لبنان، وأنه في سعيه لتدمير الدولة اللبنانية، تعاون مع الصهيونية؟[4] وأيضاً وأيضاً، أصحيح أن سعادة اقتبس أفكاره من

---

[1]تعبير "النهضة العربية الأدبية" أو فجر النهضة، بحثه جان داية في **جبران تويني وعصر النهضة**، النهار، بيروت1994، صفحة 15-21. انظر أيضاً ل. أي. طيباوي، "أفكار خاطئة عن النهضة"، **ميدل إيست فورم**، عدد 3-4، (1968).

[2]لبيب زويا يمق، **الحزب السوري القومي الاجتماعي: تحليل إيديولوجي**، مطبعة جامعة هارفورد، 1969، صفحة 67.

[3]يهوشوا بوراث، "عبد الله ومشروع سورية الكبرى"، **الدراسات الشرق أوسطية**، مجلد 20، نيسان (1984)، صفحة 185.

[4]لبنان، وزارة الإعلام، **قضية الحزب القومي**، بيروت1949.

الفاشية والنازية الأوربية، أو أنه ينتمي إلى المدرسة الفكرية التي تعتبر الدكتاتورية أفضل أشكال الدولة؟[1]

هذه وأمثالها من الأسئلة التي تعالج بصورة مناسبة، لحد علمي، تشكل جزءاً لا يتجزأ من هذه الدراسة. وستحاول الدراسة، بالإضافة لذلك، التطرق لمجالات جديدة في محاولة لتقديم تحليل أدق لنظرة سعادة الشاملة. فهي تبحث عدداً من مناحي نظريته السياسية التي تم تجاهلها إلى حد كبير حتى الآن. وستحاول الدراسة جمع كل العناصر الرئيسية في هذه النظرية، في محاولة لتأويل أفكاره بصورة أكثر تماسكاً. كما يؤمل أن يساعد مثل هذا التحليل على ملئ فجوة في الأدبيات المتزايدة عن القومية في العالم العربي، والتي تشمل حتى الآن بعض الشخصيات الهامة، مثل بطرس البستاني، وساطع الحصري، وميشيل عفلق.

لمحة عن المنشورات الحالية

ظهرت دراسات عديدة عن سيرة سعادة قبل ومنذ إعدامه عام 1949. ويحتل كتاب جبران جريج "مع أنطون سعادة" المنشور عام 1975، مكاناً خاصاً بين المطبوعات العربية عن سعاده الشخص،[2] فيما سجل كتاب عادل ضاهر، "الإنسان المجتمع – دراسة في فلسفة أنطون سعادة الاجتماعية"[3] أنه دراسة نموذجية وموثوقة. أراد ضاهر بيان أن سعادة، بخلاف معاصريه من المفكرين الاجتماعيين العرب، أعطى الفلسفة وعلم الاجتماع دوراً بارزاًفي

---

[1]انظر مجدلاني، جي. "الحركة الاشتراكية العربية" في والترلاكير، الشرق الأوسط في انتقال، لندن، 1985، صفحة 337–350 بسام طبي، القومية العربية، مطبعة سان مارتن، نيويورك1981.

[2]جبران جريج، مع أنطون سعاده، بيروت1975.

[3]عادل ضاهر، الإنسان والمجتمع: دراسة في فلسفة أنطون سعاده الاجتماعية. مواقف، بيروت1980.

محاولته وضع عقيدة اجتماعية تحل محل العقائد التقليدية. اعتبر ضاهر هذا الخلاف أحد ثلاث سمات مميزة في فكر سعادة. السمات الأخرى التي تميز سعادة هي مفهومه للقومية، وموقفه الشامل من مسألة العلمانية.[1]

بين أكثر تحليلات فكر أنطون سعادة استنارة، تبرز أعمال ناصيف نصار. نصار كاتعب لبناني بارز ومؤلف عدد من الدراسات الهامة عن مفكرين عرب مشهورين، منهم ابن خلدون، وساطع الحصري. بحثه لفلسفة سعادة السياسية والاجتماعية، وارد في كتابه الشهير "طريق الاستقلال الفلسفي".[2] كما يتضمن بحثه الأخير "تصورات الأمة الحديثة" تحليلاً عميقاً لمفهوم سعادة عن القومية.[3]

وبين المنشورات الانجليزية، كانت أول أطروحة أكاديمية عن سعادة قد ظهرت عام 1946.كتبها روبرت داشو سيثيان (Dasho Sethian) بعنوان "الحزب السوري القومي" وقدم فيها لمحة شاملة عن تاريخ بدايات الحزب الذي أسسه سعادة عام 1932.[4] كما تقدم الدراسة نظرة في أفكار سعادة السياسية والقومية، وموقفه من العقائد الرئيسية في ذلك الوقت. الغريب، هو أن هذه الدراسة بقيت مجهولة تماماً، إذ لم تشر إليها أي دراسة ظهرت بعد عام 1946.

الدراسة الرئيسية الثانية بالانجليزية، ظهرت عام 1959. عنوانها: "الحزب السوري القومي : دراسة لبدايات القومية الاشتراكية في العالم العربي". تركز هذه الدراسة على سعادة كمصلح اجتماعي وسياسي "تحدى المدرسة

---

[1] عادل ضاهر، "بعض الظواهر المميزة في فكر سعادة"، محاضرة ألقيت في مركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورجتاون، كانون الثاني27،1982.

[2] ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، الطليعة بيروت 1979.

[3] ناصيف نصار، تصورات الأمة الحديثة، الكويت، 1986.

[4] روبرت د. سوثيان، الحزب السوري القومي، رسالة دكتوراه، جامعة مشيغن، 1946. (غير منشورة)

الفكرية التي تذعن للوضع القائم".[1] المثير في هذه الدراسة هو أن كاتبها عرف سعادة شخصياً، وحضر عدداً من ندواته العقائدية. ورغم ذلك، تبقى هذه الدراسة ناقصة من نواحٍ عدة، فقد فشل كاتبها في التمييز بين القومية الاجتماعية و القومية الاشتراكية، أو اظهار الصلة بينهما بأسلوب مقنع. الدراسة التالية عن سعادة كانت بعنوان: "الحزب السوري القومي الاجتماعي: تحليل إيديولوجي". صدرت عام 1962، بقلم لبيب زويا يمق. قدمت هذه الدراسة أول تحليل شامل لفلسفة سعادة السياسية. ولكن المؤلف اضطرب في مواقع عدة، أو لم يتابع آراءه حتى نتائجها المنطقية. ربما لأن بعض كتابات سعادة لم تكن متيسرة آنذاك. تمت مراجعة هذا العمل في وقت لاحق وظهر ثانية عام 1969 كرسالة عام 1974، ترجمه يوسف شويري إلى العربية، وقدم له من منطلق عقائدي ماركسي.[2]

عام 1987، قدم مؤلف هذا الكتاب دراسة مقارنة عن "سورية الكبرى"[3] إلى جامعة ملبورن. وقارن في هذه الدراسة، مفهوم سعادة عن القومية السورية، مع ما يمثله مشروع سورية الكبرى الذي نادى به الملك عبد الله، بينت الدراسة أن سعادة لم يقف في طريق خطة عبد الله لتوحيد سورية الكبرى، بل هو في الحقيقة تغاضى عنها بعد أن توقع منها بعض الفوائد السياسية. ورغم ذلك، حافظ على مسافة بينه وبين هذا المشروع بسبب تضارب المصالح بينه وبين عبد الله.

الدراسة الرئيسية التالية كانت عن تصور سعادة للحياة العلمانية. وفي هذه الدراسة العميقة، صور ربيع الدبس سعادة، كمفكر علماني رائد، قدم

---

[1] نديم مقدسي، **الحزب السوري القومي: دراسة في بدايات القومية الاشتراكية في العالم العربي**، رسالة دكتوراه، الجامعة الأمريكية ببيروت 1960، صفحة 11. (غير منشورة)

[2] لبيب زويا يمق، **الحزب السوري القومي الاجتماعي**، مطبعة جامعة هارفورد، 1969.

[3] عادل بشارة، **سعاده ومشروع سورية الكبرى**، رسالة ماجستير تحضيرية، جامعة ملبورن، 1987. (غير منشورة)

للحركة العلمانية في العالم العربي ما يوازي، إن لم يتجاوز، ما قدمه معاصروه وسابقوه في النهضة السورية العربية. وتقدم هذه الدراسة نظرة تفصيلية عن مفهوم سعادة للدين والدولة. ومفهوم الأمة كواقع اجتماعي. كان كاتبها حريصاً على إظهار أن "سعادة، هدف إلى علمانية أصيلة"أي إلى فصل كامل بين السلطات الدينية والدنيوية، وهذا يعني تكريس الدين للقيم الروحية وتأييد دور العقل البشري كحكم أعلى في عصر الأمم والقوميات.[1]

عام 1988، قدمت دراسة أخرى إلى جامعة ملبورن. كان التركيز في هذه الدراسة على مفهوم سعادة للأدب ومساهمته في الإحياء الأدبي العربي الحديث. مؤلفها، ادمون ملحم، تحرى مدى تأثير سعادة على الكتاب والشعراء السوريين المعاصرين، مع إشارة خاصة لتأثير كتابه "الصراع الفكري في الأدب السوري" على الحركة التموزية في سورية.[2]

آخر دراسة هامة عن سعادة هي دراسة محمد معتوق: "دراسة نقدية لأنطون سعادة وأثره على السياسة: تاريخ الفكر والأدب في الشرق الأوسط".[3] تبحث هذه الرسالة "رحلة سعادة باتجاه نظرة فلسفية للمجتمع، وتشمل ضمن أشياء أخرى، نظريته في الأدب وأساليب إبداعه". ثم تتجه إلى تقويم تراث سعادة الثقافي، وأثره على الأدب والسياسة في العالم العربي. كما تقدم هذه الدراسة أول عرض متكامل لسيرة سعادة السياسية والثقافية.

عدا عن هذه الأعمال، بحث كل كاتب عن الشؤون السورية والعربية آراء سعادة، بدرجات متفاوتة. ورغم أن هذه الأبحاث لم تكن وافية، بصورة

---

[1] ربيع يوسف الدبس، **العلمانية في كتابات أنطون سعادة**، رسالة دكتوراه، جامعة ملبورن، 1987. (غير منشورة)

[2] ادمون ملحم، **إسهام سعاده وآخرون في الأدب العربي**، أطروحة فخرية، جامعة ملبورن، 1988. (غير منشورة)

[3] محمد معتوق، **دراسة نقدية لأنطون سعاده وأثره على السياسة: تاريخ الأفكار والأدب في الشرق الأوسط**. رسالة دكتوراه، جامعة لندن، 1992. (غير منشورة)

عامة، وتتألف في الغالب من ملاحظات عابرة، وآراء مبترة، فهي تترك القارئ ضائعاً ومشوشاً. هذا الاسلوب المخادع الذي يقلل من شأن إسهام سعادة في الحياة السياسية والثقافية في الشرق الأدنى، لا مبرر له. والأهم، فهو لا ينصف سعادة الذي شمل انتاجه (ستة عشر مجلداً) المجالين السياسي والاجتماعي، والذي، رغم قصر الحياة السياسية التي عاشها، أوحى بولاء لم يوح به أي زعيم آخر في الحياة السياسية العربية.[1]

نطاق الدراسة وحدودها

أعدت هذه الدراسة، إلى حد كبير، بالستناد إلى المصادر الأولية والثانوية (مثل مقالات الصحف والمذكرات والدراسات السابقة). التي تركز على سعادة مباشرة. المصادر الأولية تشمل كتابات سعادة نفسه، كما جمعها مكتب المطبوعات في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ومنشورات المكتب المذكور والأعضاء، قديمها وحديثها (رغم ادراكي للطبيعة الدفاعية لهذه المنشورات). كما تشمل المصادر الأولية أيضاً، الصحف الرئيسية للحزب السوري القومي الاجتماعي وبخاصة، صباح الخير والبناء، ومجلة فكر الشهرية التي نشرت عدداً من الدراسات النقدية عن سعادة.

وتشمل المصادر الثانوية، المنشورات العربية والانجليزية، التي تبحث المحيط العام الذي صاغ سعادة أفكاره بمواجهته. وهي تغطي، أولاً وقبل كل شيئ، الأدبيات الموجودة عن القومية وأصولها وتطورها في الشرق الأدنى. والجزء الهام من هذه الأدبيات، هو السلسلة الطويلة من الدراسات عن الشخصيات القيادية القومية في العام العربي، وهي تشكل إطاراً يمكن من مقارنة سعادة بالكتاب القوميين والسوريين العرب المعاصرين.

للأسف، كانت الدراسة محدودة، بسبب عدم توفر العديد من المراجع

[1] باتريك سيل، الصراع على سورية، 1945-1958. لندن، 1965، صفحة34.

الهامـة، بمـا فيهـا الوثـائق الداخليـة المتعلقـة بـالحزب السـوري القـومي الاجتماعي، وهي إما فقدت بمضي الوقت أو أتلفت أثناء مداهمات مراكز الحزب. وآخر هجوم رئيسي حصل عام 1987، عندما أغارت الطائرات الاسرائيلية على مركز الحزب السوري القومي الاجتماعي في شتورة (وسط لبنان)، انتقاماً للهجمات الفدائية التي شنها الحزب على القوات الاسرائيلية. بالإضافة لذلك، حالت ظروف الحرب في لبنان، دون البحث الدقيق والموسع، في مختلف الصحف والمجلات المنشورة في حياة سعادة، وجعلته خطراً جداً.

خلاصة

تتبع هذه الدراسة نظاماً مستقيماً. يقدم الفصل الأول نظرة موجزة عن تطور القومية السورية منذ بدايات القرن التاسع عشر حتى ظهور سعادة على المسرح السياسي السوري عام 1932. والاهتمام المبدئي، هو بالمواقف الجماعية والأفكار ضمن عالم فكري واسع، وهذه خطوة حيوية في محاولتنا وضع إسهام سعادة في القومية السورية في موقعه الصحيح.ودراسة هذه الحقبة حيوية، لأنه من الغريب والمعبر أن حركة الاستقلال القومي التي تجاهلها مؤرخوا الشرق الأوسط العربي، هي إلى حد كبير، الحركة القومية السورية.[1]

الفصل الثاني يأخذ القارئ في رحلة قصيرة في حياة سعادة وعصره. وهو يبحث العوامل النفسية والاجتماعية التي أثرت على تطور شخصيته ومواقفه اللاحقة، وهذا جزء أساسي من الدراسة لأن سعادة لم يتحول إلى القومية السورية، كما فعل العديد من أبناء جيله اعتماداً على الفكرة التي

[1] فيليب س. خوري، "الحزبية بين القوميين السوريين تحت الانتداب الفرنسي"، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية. 13 تشرين الثاني (1981) صفحة 441.

انجذبوا إليها، فقد ولد سورياً قومياً بصورة طبيعية. كما يبحث خلفية سعادة العائلية وطفولته مما يوضح تعلق سعادة بالقومية السورية أو تحليله جزئياً.

يتضمن الفصل الثالث، بحثاً تفصيلياً في نظرة سعادة عن القومية. وتشكل هذه النظرية أساس فلسفته السياسية بكاملها. في الواقع، يحتل مفهوم الأمة عند سعادة، المركز الذي تحتله الطبقة في الماركسية، والدولة في الهيجلية. هذا البحث يثير الشك بصحة الرأي الشائع والقائل، بأن نظرية سعادة عن القومية مستمدة من التصور الأوروبي الذي يحدد المعيار القومي ب"الدم والتراب" حصراً. فلو كان ذلك صحيحاً في الواقع، لكانت نظرية سعادة بلا معنى، إلى حد كبير. وينصب التوكيد الآخر في هذا الفصل على نظرية سعادة عن الدولة، والتي شكلت موضوعاً خلافياً، ويعود ذلك، بصورة رئيسية، إلى الجدل الطويل حوله، مسألة الدولة ودورها في المجتمع.

في الفصل الرابع، تبحث الدراسة رد سعادة على التصورات السائدة في سورية، ومحاولته وضع تصور قومي جديد باعتماد معايير مختلفة. ثم بحث هذا التصور من خمس زوايا مختلفة مع إبداء اهتمام خاص بمفهوم "سورية الطبيعية". ويوجه البحث، في كل مرحلة، نحو المضمون الاجتماعي والسياسي الذي تطورت القومية السورية ضمنه تاريخياً. بالإضافة لذلك، وفي محاولة لإعادة تشكيل سلسلة أوفى لهذا التصور، أولينا اهتماماً كبيراً بنقاده والمدافعين عنه الرئيسيين. بين الذين نبحثهم في هذا الفصل، ساطع الحصري، وكمال جنبلاط، الذين كتبا نقدين منفصلين لهذا التصور الجديد، أوائل الخمسينات. وتم تقويم آرائهما بعناية، ومقارنتهما بتأويل سعادة الخاص.

ويبحث الفصل الخامس، كيف يفهم سعادة مسألة الهوية الاجتماعية، والانتماء في سورية. عولجت هذه المسألة في العقيدة السورية القومية الاجتماعية، التي تشتمل على ثلاث عشرة مبدأ قسمت إلى قسمين: المبادئ الأساسية والمبادئ الاصلاحية. يتضمن الجزء الأول القواعد الأساسية للحياة

القومية، والعوامل المؤثرة في بناء الأمة. ويشمل القسم الثاني خمسة مجالات إصلاحية رئيسية يعتبرها سعادة حيوية لإقامة دولة حديثة قابلة للنمو في سورية. والتوجه الآخر في هذا الفصل، هو محاولة بحث المظاهر العقلانية والعملية، لكل جزء وأبعاده العاطفية والوجدانية.هذا لأن "كل نظرة كونية تشتمل على فهم فكري وعاطفي للطبيعة".[1]

وفي الفصل السادس، تبحث الدراسة موقف سعادة من "العقائد السياسية" الموجودة في سورية. وانصب الاهتما الرئيسي على التصورات الجماعية الناشئة عن هذه "العقائد" ورد سعادة الفكري عليها في محاولته لبناء تصور قومي جديد. ولكن، بالنظر لعدد هذه العقائد الكبير في سورية في ذلك الوقت، فقد حاولت الدراسة التركيز، في هذا الفصل، كلياً تقريباً، على ثلاث فقط: القومية العربية، الانعزالية اللبنانية، والقومية اليهودية(الصهيونية). وهدف هذا الفصل إلى إظهار أن سعادة أثبت، في مجال النقد أنه كاتب قدير، وموضوعي وسياسي مستقيم الرأي، كما أبدى قدرة ملحوظة على التنبؤ في هذا المجال.

الفصل الأخير، يتحرى تصور سعادة للنهضة كمنهج للتعبير الثوري. وسنحاول تحليل العناصر الرئيسية في مفهوم النهضة لبحث كل منها على حدى. في محاولة لإعادة تركيب رؤية سعادة للمستقبل، ثم نركز على الجانب العملي في حياة سعادة، ببحث عن الحزب السياسي الذي أسسه عام 1932، وكرس حياته له. عبر البحث عن الحزب، سنعلم الكثير عن هدف سعادة وأسلوبه في الزعامة السياسية.

وينبغي أن يكون واضحاً أن الايجاز والتليل في هذه الدراسة، يمكنان من رؤية جزء من القصة، كحد أقصى.

---

[1] جون سي. كرين، أهداف ومناهج التاريخ الثقافي. ميسيسبي فالي هيستوريكال ريفيو، 44 (1957)، صفحة 67.

الفصل الأول
الفكرة السورية القومية
(1800- 1932)

فكرة القومية السورية ذات تاريخ طويل، يعود إلى أوائل القرن التاسع عشر. المؤسف، على أي حال، أنها لم توثق بصورة أصولية وكاملة، بل كان التركيز الكلي على القومية العربية، حتى أن كل مظاهر التاريخ السوري المعاصر، صيغت بتعابير قومية عربية حصراً. وهكذا، اعتبر بطرس البستاني، الذي أطلق الطلقة الأولى في قضية القومية السورية، قومياً "عربياً" بدل أن يكون "سورياً". وفي الوقت نفسه، اعتبرت تصرفات جمعية سورية سوية عام 1880، بداية للقومية "العربية"، رغم أن برنامجها يركز على السورية تحديداً. هذه وغيرها من الحالات المماثلة توضح مدى إهمال وسوء فهم القومية السورية.

ولكننا لم نفقد كل شيئ، فقد ألفت دراسة حديثة بعنوان: "سورية الكبرى" بقلم دانيال بايبس، ضوءاً جديداً على هذه المسألة، إذ كتب: "رغم دورها الخطير طوال القرن العشرين، تلقى القومية السورية القليل من

الاهتمام. ينظر إليها المراقبون على أنها انحراف أو فضول تاريخي، ولذا، فهي مسألة قليلة الأهمية".[1]

وبالمثل، لاحظ منير خوري أن القومية العربية، لدى أنصارها الأوائل (البستاني، زيدان، الشميل، وآخرين) كانت "مرادفة للسورية". كانت فكرة الأمة العربية تحديداً، لا تشبه الفكرة الحالية عن "الأمة العربية" التي تمتد من الأطلنطي إلى الخليج. كانت "سورية" ضمن دائرة الأمة العربية الأكبر، مهما كانت هذه الأمة.[2] ورغم هذا الواقع الواضح، يواصل الكتاب المعاصرون في الشرق الأدنى، التقليل من أهمية القومية السورية، ويبدون ملاحظات عابرة عنها في كتبهم ومقالاتهم.

يتتبع هذا الفصل أصل فكرة القومية السورية وتطورها من عام (1800)، حتى ظهور سعادة عام (1932)، ويبحث العوامل التي ساعدت على تطورها، وتلك التي، عرقلته خلال هذه الحقبة الطويلة. ويمكن تلخيص الصورة التي ستظهر على النحو التالي: كانت القومية السورية، كفكرة وحركة، تعبيراً عن رغبة قوية في التغيير، ولأسباب عديدة فشلت في أن تحول نفسها إلى فلسفة سياسية مترابطة منطقياً. هذه الحقيقة قد تفسر سبب إهمال كتّاب الشرق الأوسط لها طوال هذه الحقبة، ولو جزئياً.

سورية في مطلع القرن التاسع عشر

المتفق عليه بشكل عام، هو أن فكرة "قومية سورية متميزة"، لم تكن موجودة فعلياً أوائل القرن التاسع عشر. يقول جورج عطية أنه في ذلك الوقت، لم يكن

---

[1] دانيال بايبس، سورية الكبرى: تاريخ طموح، مطبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1990، صفحة 3-9.

[2] منير خوري، أين الخطأ في لبنان، (الطبعة الانجليزية) الحمراء، بيروت، 1990، صفحة 50.

الفصل الأول
الفكرة السورية القومية
(1800- 1932)

فكرة القومية السورية ذات تاريخ طويل، يعود إلى أوائل القرن التاسع عشر. المؤسف، على أي حال، أنها لم توثق بصورة أصولية وكاملة، بل كان التركيز الكلي على القومية العربية، حتى أن كل مظاهر التاريخ السوري المعاصر، صيغت بتعابير قومية عربية حصراً. وهكذا، اعتبر بطرس البستاني، الذي أطلق الطلقة الأولى في قضية القومية السورية، قومياً "عربياً" بدل أن يكون "سورياً". وفي الوقت نفسه، اعتبرت تصرفات جمعية سورية سرية عام 1880، بداية للقومية "العربية"، رغم أن برنامجها يركز على السورية تحديداً. هذه وغيرها من الحالات المماثلة توضح مدى إهمال وسوء فهم القومية السورية.

ولكننا لم نفقد كل شيئ، فقد ألفت دراسة حديثة بعنوان: "سورية الكبرى" بقلم دانيال بايبس، ضوءاً جديداً على هذه المسألة، إذ كتب: "رغم دورها الخطير طوال القرن العشرين، تلقى القومية السورية القليل من

الاهتمام. ينظر إليها المراقبون على أنها انحراف أو فضول تاريخي، ولذا، فهي مسألة قليلة الأهمية".[1]

وبالمثل، لاحظ منير خوري أن القومية العربية، لدى أنصارها الأوائل (البستاني، زيدان، الشميل، وآخرين) كانت "مرادفة للسورية". كانت فكرة الأمة العربية تحديداً، لا تشبه الفكرة الحالية عن "الأمة العربية" التي تمتد من الأطلنطي إلى الخليج. كانت "سورية" ضمن دائرة الأمة العربية الأكبر، مهما كانت هذه الأمة.[2] ورغم هذا الواقع الواضح، يواصل الكتاب المعاصرون في الشرق الأدنى، التقليل من أهمية القومية السورية، ويبدون ملاحظات عابرة عنها في كتبهم ومقالاتهم.

يتتبع هذا الفصل أصل فكرة القومية السورية وتطورها من عام (1800)، حتى ظهور سعادة عام (1932)، ويبحث العوامل التي ساعدت على تطورها، وتلك التي عرقلته خلال هذه الحقبة الطويلة. ويمكن تلخيص الصورة التي ستظهر على النحو التالي: كانت القومية السورية، كفكرة وحركة، تعبيراً عن رغبة قوية في التغيير، ولأسباب عديدة فشلت في أن تحول نفسها إلى فلسفة سياسية مترابطة منطقياً. هذه الحقيقة قد تفسر سبب إهمال كتّاب الشرق الأوسط لها طوال هذه الحقبة، ولو جزئياً.

سورية في مطلع القرن التاسع عشر

المتفق عليه بشكل عام، هو أن فكرة "قومية سورية متميزة"، لم تكن موجودة فعلياً أوائل القرن التاسع عشر. يقول جورج عطية أنه في ذلك الوقت، لم يكن

---

[1] دانيال بايبس، سورية الكبرى: تاريخ طموح، مطبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1990، صفحة 3-9.

[2] منير خوري، أين الخطأ في لبنان، (الطبعة الانجليزية) الحمراء، بيروت، 1990، صفحة 50.

من المألوف أبداً "توقع أو حتى الحلم بأن يقوم شخص ضد آخر، أو أمة ضد أخرى والقتال كشعب، وليس كأتباع لأمير أو سيد إقطاعي".[1] بالإضافة لذلك، كانت الخلافات الدينية آنئذ، عميقة ومتنوعة، واتجهت كل طائفة إلى الاندماج في كتلة اجتماعية وسياسية متراصة، ولاؤها الأول للإمبراطورية أو لنفسها، وليس للوطن.

شهدت المنطقة اضطرابات اجتماعية، وظهرت حركات انفصالية من حين لآخر، وخاصة، في إقليم لبنان. اعتبر عطية هذه الحركات محدودة بطبيعتها، ورأى أن لا علاقة لها أبداً بأي توكيد للقومية.[2] وبالفعل، كانت الطائفة أو العشيرة، حتى احتلال محمد علي لسورية عام 1830، هي العناصر المميزة للهوية. وفي ظل نظام الملل الذي نظم البنية السياسية-الإدارية في كل إقليم من أقاليم الإمبراطورية على أساس طائفي، لم يكن ممكناً تصور ميول وطنية بالمعنى القومي. كان ولاء الفرد لجماعته الطائفية التي ينتمي إليها. وهذا الانتماء، حدد العلاقة مع المجتمع الكبير في الإمبراطورية العثمانية.

ويضاف أنه في هذه المرحلة، نادراً ما دعا أحد بلده باسمها الصحيح. بدلاً من الاسم الذي أصبحت تعرف به، أي سورية، دعيت بلاد الشام، وهو تعبير فضفاض لم يكن له نفس المعنى الجغرافي في كل الأوقات. أحياناً، كان يعني كل سورية، وأحياناً أخرى دمشق، وأطلق في بعض الحالات، على الساحل السوري فقط. وعندما كانت الحاجة تدعو السوريين إلى تمييز أنفسهم عن أقرانهم في الإمبراطورية، دعوا أنفسهم "أولاد العرب" بدلاً من سوريين.

---

[1] جورج عطية، "نشوء الفكرة السورية وتطورها." فكر، بيروت، 1980 عدد 39، صفحة 62.

[2] المرجع السابق.

ولهذا كتب المواطن السوري غريغوري م. ورتابت (Gregory M. Wortabet):

"فوجئت خلال تجوالي في مصر منذ بضع سنوات، بأن أجد أن كل السوريين، بصرف النظر عن موطنهم الأصلي، يدعون (شوام)، وكل الساحل السوري يدعى (بر الشام)، أي ساحل دمشق".[1]

كما يمكن القول أن البلاد، حسب التعبير التركي، لم تكن تدعى باسمها التقليدي، سورية، ولا بلقبها الإسلامي، الشام، بل عربستان.

تأخر نشوء هوية قومية على أساس سوري بحت، بسبب الافتقار لتقاليد دولة مستقلة، وبسبب موقعها على مفترق الطرق إلى القارات الرئيسية الثلاث. كانت البلاد، وعلى الدوام، منطقة هامة. هنا، ومنذ أقدم العصور، انسابت الشعوب جيئة وذهاباً، ونشأت الحضارات وسقطت. كما أن موقعها الجغرافي الهتم، جعلها مقراً وممراً للغزوات والاختراقات الكبرى التي شهدها العالم. وكما لاحظ جورج سميث ذات مرة: "التاريخ العسكري لسورية يمكن تصويره كموكب لكل فاتحي العالم تقريباً: تحوتمس، تغلات بلاسر، سرجون، سنحاريب، نبوخذنصر، قمبيز، الاسكندر، بومبي، قيصر، أغسطس، تيطس، هدريان، عمر، صلاح الدين، تيمورلنك، نابليون."[2]

شجع هذا الخضوع الدائم على نشوء هويات وولاءات محلية، وفي الوقت نفسه، خلق مجالاً يشجع الارتباك الذي انعكس، في النهاية، على المصالح القومية. وفي غياب دولة مركزية، اختلطت المسائل القومية

---

[1] غريغوري م. ورتابت، سورية والسوريون، جيمس مادون، لندن، مجلد، 1856، صفحة 198.

[2] جورج آدم سميث، سورية والأراضي المقدسة، هودر اندستروتون، 1918، صفحة 7.

بموضوعات أخرى متنوعة، دينية وعرقية وعشائرية، وبالتالي نشأ الشعور بأن سورية تفتقر للقدرة على حكم نفسها.

الغزو المصري

بقي الوعي القومي في سورية متجمداً، تقريباً، حتى احتلال محمد علي لسورية عام 1830. سقوط سورية بيد المصريين، كان له أثر مزدوج على القومية في البلاد. مبدئياً، أعاق الفتح نشوء قومية سورية متميزة بطريقتين أساسيتين. الأولى، اعتمد النظام الجديد اسم "بلاد الشام" بدلاً من "سورية"، مجارياً بذلك السكان الوطنيين للدلالة على البلاد ، مما دفع بالاسم الأصلي لسورية عميقاً في عالم النسيان. ثانياً ، والأهم، أثار مخطط محمد علي لاقتطاع امبراطورية عربية تشمل سورية وعياً "عربياً" لا "سورياً"، ذلك لأن التركيز، خلال الحملة السياسية التي أطلقت لهذا الغرض، كان على القومية العربية وليس السورية، والهدف من ذلك، هو غرس نزعة وطنية لدى جمهور الشعب على أساس أمجاد التاريخ العربي، وليس أمجاد سورية السابقة.

حقيقة أن شعب سورية، لم يبد أي معارضة رسمية، لمشروع محمد علي الطموح، والأفكار الوطنية التي انطوى عليها، تشير إلى أن الوعي القومي السوري لم يكن موجوداً في ذلك الوقت. وعندما بدأت مقاومة المشروع، لم تكن بسبب الأفكار، بل بسبب أساليب تنفيذها التي أثارت السخط على نطاق واسع، لدرجة أنه عندما أجبره الضغط الأوروبي عام 1840، على الجلاء عن سورية، نادراً ما ترك صديقاً له بين السكان الذين رحبوا به كمحرر قبل ثماني سنوات.[1]

الغريب، هو أنه خلال الحكم المصري لسورية، غرست أول بذرة للقومية السورية. حاول ابراهيم باشا، ابن محمد علي، خلال حكمه لسورية، تنشيط الحياة الثقافية والسياسية في البلاد، بأن ألغى كل القوانين النافذة التي

---

[1] جورج أنطونيوس، يقظة العرب، مكتبة لبنان، 1968، صفحة 31.

تميز ضد جماعات الأقليات الدينية. اغتنمت البعثات المسيحية النشيطة، على صغرها في ذلك الوقت، الفرصة وسارعت إلى توسيع مجالات نشاطها. وهذا جعل سورية عرضة لتأثير الأفكار والقيم الأوروبية، وأمن أول فرصة حقيقية لظهور وعي قومي لدى الشعب.

توسع النشاط التبشيري، أوجد مناخاً مناسباً ومعقولاً لتجدد الهوية السورية. منذ فترة الحملات الصليبية التي جعلت سورية "بؤرة اهتمام المسيحية الغربية".[1] فضّل الأجانب استعمال الاسم الأصلي للبلاد بدل اعتماد التسميات الأخرى. وهكذا، وفي الوقت الذي باشر فيه المبشرون توسيع نشاطهم، أخذ اسم سورية يستعمل ثانية وعلى نطاق أوسع، في الدوائر الثقافية على الأقل.

كما أن البعثات أعطت فكرة القومية السورية دفعة خفيفة إلى الأمام، بإثارتها الاهتمام الثقافي الداخلي بسورية، فقد موّلت وساعدت على إنشاء ثلاث جمعيات أدبية اشتمل اسم اثنتين منهما على "سورية"، ووصفت الثالثة نشاطها بأنه دعوة إلى تفهم أفضل وأشمل لِ "التاريخ السوري". الجمعيات الثلاث هي: الجمعية السورية(1847)التي هدفت إلى نشر المعرفة والمعلومات العامة عن سورية. والجمعية الشرقية التي أسسها الجزويت لمعارضة نفوذ البعثة البروتستانتية المتزايدة، وهدفها التشجيع على بحث التارخ السوري من منظور ديني بحت. والجمعية العلمية السورية التي تأسست عام 1867 وضمت حوالي (150) عضواً من مختلف الجماعات الطائفية السورية، ومنهم بعض أفضل المثقفين الذين أصبحوا من حملة لواء القضية القومية فيما بعد.

---

[1] مقدمة جي. ف. شيلتيما لكتاب اسكندر ابكاريوس، **لبنان في اضطراب**، مطبعة جامعة يال، 1920، صفحة 20.

لا يوجد أي مؤشر على أن هذه الجمعيات رغبت بالتورط السياسي المباشر. وهذا بالطبع، لا يقلل من أهميتها، بل يجعلها مختلفة فقط. كانت هذه المجموعات أول علامة على النهضة الأدبية. يضاف لذلك، أنه برز من هؤلاء شخصيات هامة مثل اليازجيين، وزيدان، والبستاني، والشدياق، وآخرون. ممن كرسوا أقلامهم لرفع سوية الوعي بالقضية القومية في سورية والخارج. وهناك طريقة أخرى ساعدت بها البعثات على نشوء القومية السورية، إذ دفعها سعيها لتحويل الناس إلى معتقداتها، إلى نشر التعليم بين عموم السكان عبر شبكة من المدارس والكليات وأنواع أخرى من المعاهد التعليمية التي ساعدت على تأسيسها. ما يستحق انتباهنا منها، مدرسة عينطورة التي أسسها الإنجيليون عام 1834، ومدرسة غزير التي أسسها الجزويت عام 1846، ومدارس عبيه وبيروت التي أسسها الدكتور كورنيليوس فان دايك ووليام تومسون، لأنها كانت المدارس الأولى، في سورية، التي خرّجت مدرّسين لمعاهد أخرى، وأهم معهد استفاد منها هو الكلية البروتستنتية السورية (جامعة بيروت الأمريكية فيما بعد)، التي تأسست هي الأخرى عبر مساعدات تبشيرية.

دعم عمل البعثات في مجال التعليم الوعي الشعبي كثيراً. وعزز، بصورة خاصة، الاهتمام بالقيم والأفكار القومية الجديدة. مدرسة عبيه مثلاً، أعطت تلاميذها دروساً مكثفة في التاريخ والجغرافيا. والكتاب المدرسي التي استخدمته لتدريس الجغرافيا تضمن إشارة صريحة إلى سورية الجغرافية. ارتأى مؤلفه، الدكتور كورنيليوس فان دايك، وبصورة مبسطة إلى حد ما، أن سورية تألفت من بلاد الشام وفلسطين، وقد اندمجت المنطقتان ودعيتا سورية بعد ضمهما إلى الإمبراطورية الرومانية.[1]

---

[1] يوسف قزما الخوري، كورنيليوس فان دايك ونهضة الديار الشامية العلمية في القرن التاسع عشر، دار سوراقيا، صفحة 79-105.

نظرياً، يمكن القول أن التليم هام، لأنه يهيء الشعب ويقدم الحافز على التغيير. كانت مدارس البعثات هامة لأنها ولّدت الرغبة في التغيير، وحافزها الأول هو الاتجاه القومي. من الناحية السلبية، خلقت البعثات الدينية والتعليمية الأجنبية جواً من الشك وعدم اليقين. كل بعثة جاءت إلى سورية، كان هدفها تعزيز نفوذ البلد الذي جاءت منه. ولهذا كان تنافس البعثات قوياً، ومجدت كل منها عظمة وطنها وشعبها وثقافتها لدى السوريين، مما يناقض نقاط الضعف المادية والمعنوية لديهم. وعلى المدى الطويل، أدى هذا لنشوء جيل "متعلم" مجرد من المثل الوطنية الحقيقة، جيل افتقر لقدرة سورية على النمو أو تحقيق السيادة القومية، دون دعم من الأجانب.

بطرس البستاني: أول قومي سوري

بعد رحيل المصريين، بدأ تصور سورية كأمة عربية متميزة ووطن يسكنه شعب واحد، يأخذ شكله الرسمي الأول. الرجل الذي أخذ المبادرة في شرح هذه الفكرة، هو بطرس البستاني، المعروف في سورية بـ "المعلم الأول". كالعديد من السوريين المسيحيين المتعلمين في عصره، درس البستاني في المعهد الماروني في عين ورقة بلبنان. بعد إكمال دراسته، عمل كمترجم في القنصليات البريطانية والأميركية. كان صديقاً حميماً لكل من كورنيليوس فان دايك وإيلي سميث، وهما من أقوى المبشرين الأجانب نفوذاً في ذلك الوقت. كان البستاني عضواً مؤسساً في الجمعية السورية والجمعية العلمية السورية.[1]

بدأ البستاني في نشر فكرة القومية السورية في نفسر سوريةً، الصحيفة التي أصدرها في أعقاب الاضطرابات الطائفية عام 1860. وفي هذه الصحيفة القصيرة العمر، حث البستاني الشعب تنحية الشكايات الطائفية

---

[1] السيرة المختصرة لحياة البستاني في جان داية المعلم بطرس البهستاني، فكر، بيروت، 1981، صفحة 11-19.

جانباً، واعتماد الوطنية كمبدأ لحياته. وبأسلوب لغوي يلامس ضمير الشعب، أخبر البستاني جمهوره أن قصر ولاء الفرد على طائفته الدينية، أو استبدال حب الوطن بالتطرف الطائفي "مناف لروح العصر". كان شعاره "الدين لله والوطن للجميع".[1] وحسب رأي البستاني:

"سورية، المعروفة اليوم عموماً باسم بر الشام أو عربستان، هي وطننا بمختلف سهولها، ومناطقها الوعرة، وجبالها وشواطئها. وشعب سورية أياً كانت عقيدتهم أو أصولهم العرقية أو جماعاتهم أو مواطنهم، أبناء لهذا الوطن".[2]

كان البستاني بالغ الحرص على توكيد أهمية الوحدة في عملية البعث القومي في سورية. كتب قائلاً "تأخر السوريون نتيجة افتقارهم للوحدة وحبهم لبعضهم، وافتقارهم للحرص على خير بلادهم، وخضوعهم لسلطة التعصب الطائفي".[3] شكّل هذا اختراقاً ثقافياً هاماً بالمعايير الشائعة، وكان واحداً كرره البستاني على مواطنيه آملاً أن يكبح موجة التطرف ووضع البلاد على طريق الخلاص.

كما أبدى البستاني فخراً كبيراً بالطابع العربي لسورية. مركزها المحوري في التاريخ العربي، وثقافتها العربية وتحدثها بلغة العرب، جعلت سورية في نظره، أمة عربية قطعاً. ولكن ليس في كتاباته ما يوحي بأنه أيد وحدة عربية أكبر، تكون سورية جزءاً منها. وكما لاحظ بطرس أبو منه: "هذه هي آراء البستاني الرئيسية عام 1860، الحاجة إلى تحقيق الوحدة الداخلية، تناسي الخلافات والتوكيد على النواحي المشتركة، حب سورية والعمل من

---

[1] الجنان، 1، (1870).

[2] نفير سورية، تشرين الأول 25، 1860.

[3] المرجع السابق.

أجل خيرها وتقدمها، وبهذا المعنى، ربما كان القومي السوري الأول".[1] نظرة الرجل هذه، تناقض وبوضوح، تصنيف سبنسر لافان(Spencer Lavan) للبستاني على أنه "شخصية معبرة في مجال نشوء الموقف المسيحي أو غير المسلم في التطور القومي العربي".[2]

الحقيقة الوحيدة المؤكدة هي أن البستاني لم يحقق هدفه. ولم يكن له تأثير كبير على الوضع الاجتماعي والسياسي في سورية، بسبب عوامل تخرج عن نطاق إرادته. بادئ ذي بدء، كانت سورية آنئذ تمر بظروف صعبة، كما كانت الولاءات الضيقة عميقة الجذور ويتعذر هزها بهذه السرعة. كتب دليل سياحي بريطاني أنه في سورية القرن التاسع عشر: "الوطنية غير معروفة، ولا يوجد في هذه البلاد شخص واحد، سواء كان تركياً أو عربياً، مسيحياً أو مسلماً، مستعد لدفع بارة لإنقاذ الإمبراطورية من الدمار، ما لم يكن يقبض من الحكومة... وطنية السوري محددة بجدران بيته الأربعة، وأي شيئ يتجاوزها لايهمه".[3] بحلول عام 1870، تغير القليل جداً. وكان من الصعب، في غياب العاطفة القومية، جعل الشعب العادي يفهم معنى التغيرات التي كانت تحصل في أماكن أخرى من الإمبراطورية.

ثانياً، حتى عصر البستاني، ظلت الطموحات السياسية في سورية دون أي تغيير أساسي. أما في أوروبا وبعض أجزاء الإمبراطورية العثمانية، فقد اكتسبت حركة الاستقلال الوطني زخماً قوياً، فيما فشل مفهوم الاستقلال أن يجد جذوراً له في سورية. جزئياً، يمكن عزو هذا إلى الآمال الكبيرة التي ولدتها التنظيمات والوعود الأخرى بالإصلاح الشامل. ولكنه يعود أيضاً إلى مركزية الإسلام في الحياة السورية وتأثيره على مسائل السياسة والولاء.

---

[1] بطرس أبو منة، "المسيحيون بين العثمانية والقومية السورية"، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية، 2، 1980، صفحة 294.

[2] سبنسر ليفان، "أربعة قوميين عرب مسيحيين: دراسة مقارنة"، العالم الإسلامي، 1989.

[3] واردة في سورية الكبرى، دانيال بايبس، صفحة 19.

برأي بطرس أبو منه، لم يظهر أي تلميح لرغبته في التخلي عن الولاء للإمبراطورية العثمانية، فقد رحب صراحة بأفكار التنظيمات وحث السوريين على اعتناقها لأنها تشكل ملاذاً ضد تأثير القيم الغربية المتسللة، وسياسة تسامح اجتماعي على أساس المثل العلمانية. بهذا المعنى، "كانت نظرة البستاني، إلى العثمانية باعتبارها سلفاً للوطنية السورية، وبدا واضحاً أنه لم ير أي تناقض بين الفكرتين".[1] بكلمات أخرى، كانت الحكمة في نظر البستاني أن يختار المرء بين المخاطرة بحياته، بالوقوف مدافعاً عن أمة سورية مستقلة، والأمان الشخصي في دمج سورية ضمن إطار الإمبراطورية القائم.

ثالثاً، ربما كان السبب الأهم لفشله هو الحرب الأهلية عام 1860، التي ذهبت بحياة اثني عشر ألفاً، في جبل لبنان، وما يقارب ذلك في دمشق،[2] وخلفت شعوراً طائفياً مرعباً، فرض نفسه على كل أنسجة الحياة الاجتماعية في سورية. وهذا، بدوره، عزز الولاءات القديمة ونكأ الجراح، مم أعاد البلاد إلى عالم النسيان. كما اكتشف البستاني أنها جعلت نشر الأفكار التي تؤكد على النواحي المشتركة في حياة السوريين، صعباً جداً.

رغم ذلك، شكلت الاصلاحات العديدة التي قامت بها الحكومة العثمانية في الأقاليم السورية، دعماً مباشراً ومداوراً للقومية السورية، مما يرضي البستاني.[3] شق الطرق الجديدة والمطابع، زادت من التواصل الاجتماعي بين مختلف فئات السكان. وفتحت الحكومة المدارس الثانوية الحديثة لتقلل من "المشاعر العدائية ... بين الطوائف".[4] بالإضافة لذلك،

---

[1] بطرس أبو منة، المرجع السابق، صفحة 296.

[2] جواد بولس، لبنان والبلدان المجاورة، بيروت، 1973، صفحة 388.

[3] موشي ماعوز، محاولات إقامة وحدة سياسية في سورية الحديثة، في "الدولة والمجتمع في سورية الحديثة"، سلسلة فان لير، القدس.

[4] ف. أو (وزارة الخاجية) 1856/78، دمشق، 10 كانون الثاني (يناير) 1861.

أصبح إقليم دمشق نواة محتملة لكيان سوري أكبر. أواسط ستينات القرن التاسع عشر، تم توسيع هذا الإقليم ودعي لأول مرة "ولاية سورية". وفي الوقت نفسه، بذلت مجهودات كبيرة لتحسين الآلة الإدارية وحالة الأمن والمنشآت التعليمية والبنى التحتية لاقتصاد الإقليم.[1]

الحقبة الحميدية

كانت لاعتلاء عبد الحميد الثاني للعرش العثماني عام 1876، آثار متباينة على القومية السورية. إعلان السلطان لدستور جديد عام 1876، جعل السياسين السوريين يتذوقون طعم السلطة السياسية لأول مرة. اختير أربعة وجهاء ولاية سورية لتمثيلها في البرلمان الجديد. ونتيجة لذلك، تنامى الوعي السياسي في سورية، وأخذت صرخات الاستقلال تعلو، وإن بتدرج بطيء جداً.

كما تزايد أيضاً، في هذه الفترة، وباضطراد الاهتمام بتاريخ سورية وأصولها. عام 1881، جمع جرجي ينى "تاريخ سورية" بالستناد لأعمال عدد من الباحثين الأجانب، وحل كتابه محل كتاب سابق ألّفه الياس ديب مطر. ويرى يوسف شويري أن "كتاب مطر مؤشر على وعي سوري متزايد بتاريخ قومي، وعلى نزعة عثمانية لتشجيع استقلال ثقافي، غير سياسي، محدود".[2] وبعد بضع سنوات، أصدر ينى مجلة "الباحث"، وكتب فيها مقالات مختلفة عن سورية. وعام 1893، نشر تاريخ سورية في ثمانية مجلدات من تأليف أسقف بيروت الماروني، يوسف الدبس، وكان هذا أول تاريخ شامل

---

[1] و. بولك و آر. تشيجرز، بدايات التحديث في الشرق الأوسط، شيكاغو، 1968، صفحة 374.

[2] يوسف شويري، "تاريخان لسورية ونهاية الوطنية السورية". الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 23، عدد4، تشرين الأول (اكتوبر) 1987، صفحة 499.

يجمع عن البلاد. ورغم أنه كتب من وجهة نظر مسيحية، فقد أشار لوجود قضية قومية سورية. وحسب ما قاله ألبرت حوراني، فهذا التنامي المفاجئ في الاهتمام الثقافي بسورية:

"قد يكون نتيجة لتأثير البلجيكي الجزويتي هنري لامنس، مؤرخ الإسلام الكبير، الذي درّس في الجامعة اليسوعية في بيروت. وطوال فترة عمله، كان شديد الاهتمام بكيان يدعى سورية. ولكن كراهيته للإسلام والقومية العربية واضحة في كل كتاباته، وقد أشار أحدٌ تمييز ممكن بين السوريين والعرب."[1]

أكثر الكتابات عن القضية القومية السورية شمولاً، كتبت خارج البلاد.[2] المثقفون السوريون الذين هاجروا للنجاة من حكم عبد الحميد الطغياني، أسسوا في بيئاتهم الجديدة جمعيات ثقافية وسياسية مختلفة، وأصدروا صحفاً ركزت على سورية، بطريقة أو بأخرى. فالمقطم القاهرية مثلاً، كانت "أول صحيفة مستقلة تسعى لدعم القومية السورية".[3] الأخرى، كانت الهلال لجرجي زيدان، وقد بحثت المقولات الرئيسية للفكرة السورية بالتفصيل، وإن من منظور عربي بحت.[4] وذكر في مقالة عنوانها "هل

[1] البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، مطبعة جامعة كامبردج، لندن، 1984، صفحة 276.

[2] انظر جان داية، فارس نمر والقضية السورية في المقطم، فكر، بيروت، أيلول (سبتمبر) 1977، صفحة 210.

[3] المرجع السابق.

[4] جرجي زيدان وآراؤه عن القومية في بي توماس، "اللغة والتاريخ والوعي العربي في فكر جرجي زيدان"، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية، 4، 1973، صفحة 2-24.

السوريون عرب؟" إن السوريون عرب ليس بسبب الأصل بل لأنهم يشاركون العرب الآخرين في اللغة والأدب.[1]

وفي مجال تقويم تصرفات هذه الجماعة، كتب وجيه كوثراني: "المدهش في الإعلانات، عدا عن التواصل السري الخلاق مع الجماهير، هو أنها حملت أيضاً، مفاهيم سياسية جديدة تخرج عن نطاق التفكير المألوف. لأول مرة في تاريخ العرب الحديث، تتم مطالبة واضحة بوطن سوري".[2]

وفي الوقت نفسه تقريباً، وبدافع من "الوعي القومي المتنامي في سورية".[3] اجتمعت مجموعة من الوجهاء الدماشقة واللبنانيين في مكان مجهول "لبحث ما يمكن عمله لتجنيب الوطن (سورية) المصير المأساوي الذي يمثله الاحتلال الأجنبي".[4] وبعد سلسلة من الاجتماعات السرية في بيروت ودمشق، قررت المجموعة تعيين الأمير عبد القادر رئيساً للحركة على الأسس التالية:

1. الاعتراف بالخلافة العثمانية كخلافة إسلامية.
2. الغاء الرقابة والقيود التي تعيق انتشار المعرفة.
3. الخدمة العسكرية ضمن الحدود الوطنية فقط.

وكما يستطيع المرء أن يلاحظ، هدفت هذه الحركة إلى الحكم الذاتي ضمن إطار الخلافة العثمانية، بعكس جمعية بيروت السرية التي طالبت بالاستقلال الكامل. كتب أحد شخصياتها:

---

[1] الهلال، مجلد 17، صفحة 425.

[2] وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، باشرن للنشر، بيروت، 1986، صفحة 111.

[3] المرجع السابق، صفحة 121.

[4] المرجع السابق.

كان على الذين حضروا مؤتمر دمشق أن يراقبوا تطورات مؤتمر برلين، ليردوا عليه الرد المناسب الذي يقدرون عليه. كان بين المشاركين رأي يقول بأنه إذا اعتزمت إحدى الدول الأجنبية تولي أمر بلادنا، فلا خيار إلا المطالبة بالاستقلال. أما إذا تبين أن لا نية للإحتلال، يصبح الموضوع مطالبة بحكم ذاتي، كما هي الحال في مصر وبعض مناطق البلقان".[1]

مبدئياً، يعود الخلاف لعوامل طائفية. كانت جمعية بيروت مسيحية التوجه، وكان المسيحيون، في ذلك الوقت، ميالين بشدة للإستقلال. والحركة الأخرى، كانت إسلامية التوجه، ولم يكن أعضاؤها مستعدين لرمي القفاز.

وبصورة عامة، فشل الوعي السياسي المتنامي والبحث الأدبي، في تحويل فكرة القومية السورية إلى قوة سياسية تعبوية. وعدا تصرفين بسيطين للجمعيات السرية (كانا بسيطين لقصر أجلهما) لم تتم أي محاولة جدية لتنظيم حركة سياسية تؤمن بالفكرة السورية. ونتيجة لذلك، بقيت الفكرة خامدة نسبياً، ولم تترجم إلى قوة فاعلة.

الحقيقة هي أن القومية السورية، كفكرة غير مألوفة، لم تحظ باعتراف سياسي أو دعم شعبي. افتقرت للإعتراف السياسي لأنها فكرة علمانية، وكما لاحظ هشام شرابي: "ظلت القومية العلمانية الصحيحة (تحت حكم عبد الحميد) خارج نطاق التيار الأساسي للنشاط السياسي، وقابلها العثمانيون المحافظون والعناصر الرجعية الإسلامية بالشك".[2] ويعود افتقارها للدعم الشعبي جزئياً، إلى الخلافات الطائفية التي كانت ما تزال قوية، وجزئياً أيضاً،

---

[1] المرجع السابق، صفحة 122.

[2] هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، مطبعة جون هوبكنز، لندن، 1984، صفحة 109.

إلـى الـولاء الـديني السياسـي للإمبراطـور لـدى غالبيـة السـوريين الـذين كـانوا مسلمين سنّة.

ولكن السبب الرئيسي لعدم حصـول القوميـة السورية على دعم شعبي واسع، هو أن التيارات والأفكار السائدة آنذاك، حجبتها. أحد أهم هذه التيارات كان تيار "القومية العثمانية"، الفكرة التي قامت على أساس المحافظة على الحكم العثماني كوسيلة لمقاومة الخطر الذي تمثله أوروبا، وهدفها لم يكن المحافظة على الإمبراطورية فحسب، بل على كل الأمة الإسلامية، وقد لقيت هذه السياسة تجاوباً عاطفياً قوياً لدى الغالبية الإسلامية في سورية. التيار الآخر، هو تيار الوحدة الإسلامية الهادف إلى توحيد الإسلام بمواجهة أوروبا، وقد عبر هذا الولاء الجماعي عن نفسه بأشكال مختلفة. كان السلطان عبد الحميد بين أوائل معتنقيه، وفي محاولة محسوبة لتدعيم ولاء الشعوب الإسلامية للإمبراطورية، طالب بالخلافة ودعا جميع المسلمين للإلتفاف حوله ودعمه. أما داعيته الرئيسي فقد كان جمال الدين الأفغاني، المفكر الغامض الذي نظر إلى الوحدة الإسلامية من منظور ديني محض، ووصفت إسلاميته بأنها توليف بين الدين والمشاعر القومية التي تتقاطع مع الانتماءات القبلية والعرقية، وركز على زخم إسلامي جديد والتحول إلى التعابير الحديثة.[1]

والفكرة الهامة الأخرى التي انتشرت على نطاق واسع في سورية، هي العروبة. خلافاً للإسلامية والعثمانية، ركز هذا الشكل القومي على القومية العربية، ودعا لإيجاد "أمة عربية" تشكل فيها الثقافة العربية واللغة العربية، الأساس الرئيسي للولاء الفردي. وبالنظر لعدم وجود تعريف جامع تعريف جامع واضح لمن هو "العربي"، فقد اتخذت هذه الفكرة أشكالاً عديدة ومختلفة.

---

[1] البرت حوراني، المرجع السابق. انظر أيضاً نيكي آر. كيدي، "النداء الإسلامي الأفغاني وعبد الحميد الثاني"، الدراسات الشرق أوسطية، مجلد3، عدد1، تشرين الأول (اكتوبر) 1966، صفحة 46-68.

البعض عرّف الأمة العربية بأنها تنتمي إلى الكيان التاريخي لسورية الجغرافية، وآخرون توسعوا بالمفهوم ليشمل كل الهلال الخصيب والحجاز، فيما عرّفها العروبيون الأكثر طموحاً على أوسع نطاق ممكن لتشمل كل بلدان العالم العربي.

وإذا لم يكن هذا كافياً، فقد هزت سورية حركات انفصالية عملت على تعقيد الصورة المضطربة أصلاً. كانت الانعزالية اللبنانية أهم هذه الحركات، ويمكن تلخيص طموحاتها السياسية بالصيغة التالية: "لبنان مستقل بحدوده التاريخية والطبيعية تحت الحماية الفرنسية". أوحى بهذه الفكرو، الخوف المتأصل من الهيمنة الإسلامية وشعور حاد بخصوصية التجمع الماروني في جبل لبنان. وشكّل الانشقاق في صفوف المثقفين المسيحيين الذين كانوا حتى ذلك الوقت، يقودون حملة القومية السورية، ضربة إضافية. بعضهم، مثل جرجي زيدان اعتنق فكرة القومية العربية، وآخرون، مثل الشدياق، دعوا لحشد الدعم لفكرة الوحدة العثمانية. وفي سورية نفسها، واصل البستاني الحديث عن أمة سورية، فيما أصبحت الأصوات التي تقول بوجود أمة لبنانية منفصلة، أكثر شيوعاً في لبنان. وأخيراً، لم تكن الدائرة الصغيرة الباقية من القوميين السوريين قادرة على وضع مخطط عملي للإحياء القومي. وبدلاً من تثبيت آرائهم في حركة أو مؤسسات ملائمة لتعليم الشعب من منظور قومي، تطلعوا لواحدة أو أخرى من القوى الأوروبية طلباً للمساعدة. وبذلك، نأوا بأنفسهم عن الشعب، وخاصة، الطوائف الإسلامية التي عارضت وبمرارة كل عدوان أوروبي.

وفي غياب حركة سورية خالصة، تركت الأمور لمجموعات وتنظيمات مثل الفتاة، جمعية الإخاء العثماني، القحطانية، العهد وحزب الامركزية العثماني. ورغم أنه كان لدى هذه المجموعات شعور خاص حيال التجمع البشري في سورية، فقد افتقرت لتفهم حاجاتها الحقيقية. ونتيجة لذلك،

دخلت سورية الحرب العالمية الأولى غير واثقة من مستقبلها ومفتقرة لتصور واضح لأهدافها السياسية والقومية.

حقبة سايكس- بيكو

إلى جانب الأمير فيصل، الذي قاد حملة الوحدة السورية بين عامي 1918-1921 (رغم أنه لم يكن سورياً)، نشأت ثلاث مجموعات ذات أهداف متشابهة. الأولى هي اللجنة المركزية السورية، المنظمة الغامضة التي أسستها غرفة التجارة والشؤون الاستعمارية الفرنسية، لحشد التأييد للسياسة الفرنسية في المهجر السوري، والتمهيد لتنفيذ اتفاقية سايكس – بيكو. ترأسها شكري غانم، وهو سوري مهاجر إلى فرنسا، أيد فكرة الوحدة السورية، بدعم وتشجيع من الكي دورساي (وزارة الخارجية الفرنسية).[1] والهدف الأساسي لهذه اللجنة هو إغراء السوريين في المهجر بتأييد مخطط لإقامة دولة فيدرالية ديمقراطية في سورية، تحت الانتداب الفرنسي.

أعطيت اللجنة دوراً نشطاً في إجراءات التسوية بعد الحرب، باعتبارها ممثلة للإتجاه السوري. وفي إحدى المراحل، زعم غانم أمام مؤتمر سان ريمو أنه لا يمثل نفسه فحسب، بل مجموعة "يقدر عدد أعضائها بما يزيد على المليون".[2] كان هذا، بالطبع، مبالغة رغم أن غانم حبذ في وقت ما، تأييد اللجنة اللبنانية – السورية في مصر، وعصبة تحرير سورية – جبل لبنان في الولايات المتحدة، واللجنة اللبنانية – السورية في البرازيل، وبعض المجموعات الفرعية الأخرى في المكسيك وأورغواي والأرجنتين، بما فيها حزب السوريين الأحرار، حزب أنطون سعادة.

---

[1]المرجع السابق، صفحة 286.

[2]عصام خليفة، أبحاث في تاريخ لبنان المعاصر، دار الجليل، بيروت، 1985، صفحة 74.

المجموعة الثانية مثّلها حزب الوحدة السورية الذي شكلته نخبة من المثقفين ورجال الأعمال السوريين في القاهرة، ودعا إلى استقلال سورية الكامل برعاية عصبة الأمم. خلافاً لما ذهبت إليه اللجنة المركزية السورية، عارض حزب الوحدة السورية، وبقوة، فكرة الانتداب الأجنبي، ودعا إلى دولة سورية مستقلة. كما اعتبر سورية أمة عربية ينبغي أن تشكل جزءاً من فيدرالية عربية "شريطة أن لا يؤثر ذلك على وحدتها الوطنية المستقلة أو شكل حكومتها".[1]

كان حزب الوحدة السورية أول حزب سوري حقيقي يضع مخططاً عملياً لإعادة البناء القومي. كانت فرضياته الرئيسية كما يلي:

1. دولة اتحادية في سورية مع إيلاء اعتبار خاص للأقليات.
2. برلمان تمثيلي في كل ولاية سورية للتنسيق بين الاحتياجات المحلية والمصلحة العامة وحماية حقوق الأقليات.
3. برلمان اتحادي ديمقراطي تقتصر ولايته على الشؤون الاتحادية حصراً.
4. إقامة نظام تعليم موحد.
5. إقامة سوق عمل على أساس الكفاءة الفردية فقط.

وينبغي أن يكون واضحاً أنه لا اللجنة المركزية السورية ولا هذا الحزب حاولا القيام بنقد جدي لمسألة الهوية القومية رغم الاضطراب الذي ساورها.

بعد إعلان برنامجه على الجمهور في كانون الثاني (يناير) 1919، سّم رئيس حزب الوحدة السورية، ميشال لطف الله، الزعيم الفرنسي كليمنصو

---

[1] المرجع السابق، صفحة 80.

قائمة بأسماء اللجنة التنفيذية المركزية للحزب وكشفاً بأهدافه، مؤملاً الحصول على اعتراف الحكومة الفرنسية، ولكنه فشل في ذلك، ولم يسمح له بدخول باريس، فضلاً عن حضور مؤتمر السلام، بالرغم من الطلب الرسمي الذي قدمه شكري غانم نيابة عنه.[1]

المجموعة الثالثة هي العصبة الوطنية السورية الجديدة. وأهم مقولة لهذه المجموعة هي مناداتها بوحدة سورية تحت الانتداب الأمريكي. زعمت أن المجتمع الدولي معجب بالولايات المتحدة لأنها أظهرت ميلها لمساعدة الأمم المحتاجة. "لا لمصلحتها الخاصة بل لمصلحة أولئك الذين تساعدهم".[2] ولذلك، كانت مؤهلة أكثر من الأمم الأوروبية لقيادة سورية على طريق الخروج من التيه السياسي ، إلى الإحياء القومي.[3]

لم تكن العصبة الوطنية السورية الجديدة، الوحيدة التي طالبت بالمساعدة الأمريكية. ففي مصر، بدأ محرر جريدة المقطم النافذة، حركته الخاصة لطلب انتداب أمريكي على سورية. كما كان لصوته وصوت العصبة صدى في أميركا الجنوبية، حيث قدمت بعض الشخصيات القيادية في الجاليات السورية، مثل داود مجاعص، وألبير أبو خاطر، والدكتور خليل سعادة، دعماً كاملاً للفكرة.

وبصورة عامة، لم تحقق هذه المجموعة أي شيء محسوس إتجاههم للنظر إلى الأزمة السورية من منظور سياسي بحت، دون أي محاولة جدية لاثبات هويتها القومية، عدى أنهم عجزوا عن أن يوفروا للقومية السورية، الموضوعية التي كانت بحاجة إليها. واقعياً، وحتى الثلاثينات، لم تتحول

[1] المرجع السابق، صفح 80.

[2] المرجع السابق، صفحة 82.

[3] تألف برنامج العصبة من ثلاث مطالب رئيسية: 1. لرفض الكلي لأي عودة إلى الحكم العثماني، 2. سورية مستقلة ضمن حدودها الطبيعية، و3. وضع سورية تحت الانتداب الأميركي حتى يتمكن السوريون من حكم أنفسهم.

القومية السورية إلى قوة فاعلة لأنها لم تتجاوز نطاق الدعاية السياسية، إلى مجال التحليل الجدي والنقد الصحيح. لذلك، يرى جان داية:

"غالبية الرواد الذين سبقوا سعادة في التعامل مع القضية السورية، تخلفوا عن بحث مسألتها القومية من منظور اجتماعي كي يجزموا بما إذا كان شعبها يؤلف أمة واحدة بشخصية ثقافية متميزة. بدلاً من ذلك، اقتصرت أبحاثهم على المظاهر السياسية للإستقلال".[1]

ولم تكن الحالة أفضل على المستوى الاجتماعي. استمر الانتماء الطائفي في تشكيل العنصر الأساسي للهوية الاجتماعية. وكما لاحظ جورج عطية:

"أنت لست سورياً، وواحداً من مليونين ونصف يسكنون سورية، أبداً، بل مسلماً أو كاثوليكياً أو بروتستانتياً، وتعتبر الآخرين غرباء".[2]

رغم ذلك، جرت خلال هذه الحقبة، محاولة لأصيلة لتوجيه البلاد نحو الاستقلال السياسي. يوم 7 آذار (مارس) 1920، أصدر مؤتمر للوجهاء السوريين اجتمع في دمشق، وبعد جلسة طويلة، قراراً باعلان سورية ملكية دستورية مستقلة ضمن حدودها الطبيعية. ونودي في اليوم التالي، بفيصل ملكاً على سورية. رفضت بعض الجماعات في لبنان قرار المؤتمر، وكذلك فعلت فرنسا وبريطانيا. أطلقوا حملة عسكرية ودبلوماسية طويلة، انتهت بتقسيم سورية إلى عدة أجزاء، ووضعها تحت الانتداب الأوروبي.

---

[1] جان داية، "موقع سعاده من رواد النهضة"، فكر، عدد 19-20، آذار (مارس) 1978، صفحة 230.

[2] ادوار عطية، عربي يروي تاريخه: دراسة في الولاءات، مطبعة مؤسسة هيبريون، كو تيكتكت، 1946، صفحة 2.

بمعنى ما، كانت هذه النتيجة حتمية لأن سورية دخلت الحرب العالمية الأولى مفتقرة لأي توجه ذي معنى. مثلاً، كتب إي. إتش. بيرن (E. H. Byrne)، في تقرير عن "رغبات السوريين" بعد الحرب الأولى مباشرة: "الحقيقة هي أن السوريين منقسمون على أنفسهم، ولاتوجد أي مجموعة تمثلهم جميعاً تمثيلاً صحيحاً".[1] وفي غياب الجبهة السورية المتحدة، تولت مفاوضات ما بعد الحرب مجموعة من السياسين السوريين والعرب لم تكن تفهم تعقيدات الدبلوماسية الدولية فهماً سليماً. لذا، كان زين زين مصيباً، إلى حد ما، في طريقة تأويله لتعهدات الحلفاء للقادة السوريين في الثورة الكبرى.[2] رغم أن الحلفاء مارسوا قدراً كبيراً من التحايل والخداع والتضليل، كما ذكر زين، يمكن القول بكل إنصاف مع ذلك، أن قسطاً من مسؤولية عدم الفهم يقع على عاتق الزعماء السوريين أنفسهم لأنهم فشلوا في تسجيل التعهدات التي قدمت لهم كتابة.

محاولات شتى

جرت، خلال العشرينات، محاولات عديدة ومتفرقة لإحياء قضية الوحدة السورية. عام 1921، انتقل الأمير عبدالله، الغاضب لطرد أخيه فيصل عن عرش دمشق، على رأس مجموعة من أتباعه إلى جنوب الأردن، على متن قطار "انتزعه وطنيون سوريون بمسدساتهم قبل شهرين كي يحضره".[3] ولدى وصوله، أعلن عزمه على إعادة توحيد سورية وإعادة العرش لأخيه.

---

[1] ذكرها زين زين، الصراع من أجل الاستقلال العربي: الدبلوماسية العربية وقيام وسقوط ملكية فيصل في دمشق، كرافان بوكس، نيويورك، 1977، صفحة 195.

[2] المرجع السابق.

[3] آن ديردون، الأردن، روبرت هيل، لندن، 1985، صفحة 43.

حيّا أنصار المؤتمر الوطني السوري عبدالله كمحرر حقيقي، لفترة من الوقت، وعبروا الأردن بعد الانهيار في ميسلون واحتشدوا لدعمه. ولكن عبدالله، بعد عدة عمليات فدائية في القطاع الخاضع لفرنسا، تخلى عن مخطط سورية الكبرى وسحب تأييده للفدائيين. وتدخلت الحكومة البريطانية لضبط الوضع كي لا يخرج عن نطاق سيطرتها، ولعدم إثارة شبهة الفرنسيين. وخلال المفاوضات اللاحقة، تمت الموافقة على تنصيب عبدالله أميراً على شرق الأردن مقابل تعاونه معهم.

كما عقد خلال هذه الفترة أيضاً، مؤتمر سوري – فلسطيني عام، شارك فيه حزب الوحدة السورية بنشاط. عقد جلسته الأولى في جنيف، وقدم بعدها مذكرة إلى عصبة الأمم مطالباً بوحدة سورية واستقلالها. حضر المؤتمر كل من المجموعات والمنظمات التالية:[1]

- حزب الوحدة السورية.
- حزب الاستقلال العربي.
- الجمعية الاسلامية–المسيحية في نابلس.
- الجمعية الوطنية السورية (بوسطن).
- الحزب القومي العربي (الأرجنتين).
- حزب تحرير سورية (نيويورك).
- حزب الوحدة السورية والاستقلال (تشيلي).

وحسب ما ذكره فيليب خوري، سرعان ما أدى المؤتمر السوري – الفلسطيني، إلى نفس الانقسامات السياسية والاتجاهات الإقليمية التي كانت

---

[1] وليد المعلم، سورية: 1916–1946، دار طلاس، دمشق، 1988، صفحة 149.

قد أخذت تطفو على السطح بين السوريين (الوطنيين).[1] وبالتالي، فشل المؤتمر في التحول إلى حركة منظمة وتحول إلى ساحة لمختلف الخصومات الشخصية.

المحاولة الوحيدة الأخيرة التي تستحق الذكر، حصلت في حزيران (يونيو) 1928، عقد اجتماع عام في منزل ياسين بك الجابي، أحد كبار وجهاء دمشق، لبحث مسألة الاتحاد السوري، وحضره مندوبون من بيروت وطرابلس وجنوب لبنان والبقاع وتل كلخ عكار ووادي التيم وبعلبك، وقد تأجل بعد إصدار دعوة لتوحيد سورية التاريخية.[2] ولكن اجتماع دمشق فشل كسابقيه في الوصول إلى أي نتيجة، وسرعان ما تفسخ وتفرق أعضاؤه المسلمون في غالبيتهم مذاهب شتى. وبحلول ذلك الوقت، كان الزعماء المسلمون، لاسيما في لبنان، يتجهون نحو الكيانية،[3] لأنهم "أيقنوا بأنهم قد يصبحوا مهمين ومن الدرجة الأولى في لبنان، إلا أنهم سيبقون من الدرجة الثانية، وبعد زعماء دمشق وحلب في سورية الكبرى".[4]

تأثير الهيمنة الأوروبية على سورية العربية لم يبحث بعد بصورة علمية.[5] ورغم ذلك، لا شك بأثره الحاسم على القومية السورية. أولاً، اتبعت الهيمهة الأوروبية، أياً كانت سماتها، سياسة "فرق تسد" التقليدية، لتثبيت وجودها في سورية. وهذا جعل تجذر الأفكار الوحدوية كتلك المتمثلة في

---

[1] فيليب خوري، سورية والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية 1920-1945، مطبعة جامعة برنستون، نيوجيرسي، 1987، صفحة 444.

[2] عبدالله قبرصي، نحن ولبنان، التراث العربي، بيروت، 1988.

[3] الكيانية مبحوثة في: "موقف القوميين العرب من لبنان الكبير خلال الثلاثينات" بقلم رغيد الصلح في ن شحادة و هـ د ميلز، لبنان: تاريخ نزاع وإجماع. أي.بي.توريس، لندن، 1988، صفحة 150.

[4] فيليب خوري، المرجع السابق، صفحة 58.

[5] هشام شرابي، "الحداثة والعالم العربي"، ميدل إيست فورم، 1968، عدد3، صفحة 23.

القومية السورية، في الشعب صعباً. ثانياً، عززت الهيمنة الأوروبية القوى المحافظة والتقليدية وعارضت كل زعامة ثورية. ثالثاً، أجبرت الهيمنة الأوروبية الكيانات المستحدثة على الاتجاه داخلياً، والسعي لاستقلالها الخاص، وبهذا أوهنت الأساس الإقليمي للوحدة العربية. هذه العوامل، مقرونة بمناخ داخلي غير ملائم، كبحت التحرك باتجاه الوحدة القومية في سورية.

ما أن وصلت العشرينات إلى نهايتها، حتى أخذت القومية السورية تذوي. ورغم الذكريات المريرة الباقية من الماضي، لم تجر أي محاولة حقيقية لإحيائها. بدلاً من ذلك، أخذت الطموحات الشعبية تتجه نحو الكيانية والقومية العربية، على حساب الوحدة السياسية في سورية. وعلى هذه الخلفية، برزت شخصية أنطون سعادة، إذ ما أن أصبحت القومية السورية جزءاً من الماضي، حتى وصل إلى المسرح وأعلن عن إحيائها بطريقة مختلفة ومتميزة تماماً.

الفصل الثاني
أنطون سعادة والصراع من أجل استقلال ووحدة سورية (1904-1949)

أنطون سعادة، المفكر القومي الذي عاش من عام (1904 إلى 1949)، لم يؤثر على تطور القومية السورية وبقوة فحسب، بل إحدى الشخصيات الثقافية البارزة في سورية الحديثة. كان تأثير أفكاره ملموساً في السياسة والأدب والفلسفة، وكذلك في العلوم الاجتماعية. وبالفعل، كان لأشهر منشوراته(نشوء الأمم، المحاضرات العشر، الصراع الفكري في الأدب السوري، جنون الخلود) تأثير بعيد المدى على الحركة السياسية-الفكرية في سورية وكل أرجاء العالم العربي.[1]

كانت حياة سعادة مزيجاً متميزاً من الصراع المتفاني الدائب والمثالية القويمة والبراغماتية النظرية. لم يكن مجرد شخصية صريحة على المسرح السياسي، بل حاول معالجة الأمراض الاجتماعية والاقتصادية بأسلوب ثوري. قوة سعادة -التي اعتبرها البعض نقطة ضعفه- تكمن في قدرته على مواجهة الواقع الاجتماعي كمفكر معياري مهتم بما يجب أن يكون، لا بما هو كائن.

---

[1] انظر محمد معتوق، دراسة نقدية لأنطون سعاده وأثره على السياسة: **تاريخ الفكر والأدب في الشرق الأوسط**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة لندن، 1992. وأيضاً جورج ساسين، **المجتمعات والأديان في العالم العربي المعاصر**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة باريس، 1983. تتضمن رسالة ساسين قائمة طويلة بأسماء المثقفين الذين تأثروا بسعادة.

رأى البعض فكرته طوباوية في جوهرها. فإذا كانت هذه طوباوية، فكل ناقد ومصلح طوباوي. أحد الباحثين ممن حافظوا على صداقته وصفه بأنه: "ذو شخصية أخاذة ومزايا قوية. ملك قدراً كبيراً من قوة الإرادة، كما كان في غاية الذكاء ونفاذ البصيرة السياسية".[1]

رغب سعادة بكل جوارحه إيجاد مجتمع موحد، يفهم فيه الناس أن واجبهم الأسمى هو نحو الأمة. وبدت له وسائل تحقيق هذا الهدف، بأهمية الهدف نفسه. لم يكن هاوياً أغرته أفكار خيالية لم يكن تحقيقها مهماً، بل زعيماً قومياً ذا رؤية متميزة. وكان الصراع، كما سنظهر في هذا الفصل، هو الوسيلة الوحيدة التي عرفها، لتحقيق هذه الرؤيا.

الطفولة والخلفية العائلية

ولد سعادة يوم 1 آذار (مارس) 1904. تلقى تعليمه الابتدائي في مدرسة قريته، وتعليمه الثانوي في معهد الغزير الهام في القاهرة، حيث كان أبوه يعيش في ذلك الوقت، وفي مدرسة برمانا العالي في جبل لبنان.[2] أبدى سعادة، منذ سن مبكرة، درجة ملحوظة من الحماس للمثل الوطنية. مثلاً، رفض في حفل استقبال خاص أقامته مدرسة برمانا العالية على شرف جمال باشا، القائد الأعلى للجناح الشرقي للقوات العثمانية، حمل العلم التركي في تحد لمقام جمال، وبعد هزيمة العثمانيين وطردهم من سورية، مزق العلم أمام أطفال آخرين في المدرسة، تعبيراً عن سعادته الغامرة بتحرير سورية.[3]

---

[1] نديم مقدسي، الحزب السوري القومي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة بيروت الأميركية، 1960، صفحة 15.

[2] انظر دانيال بايبس، "السياسات الراديكالية للحزب السوري القومي الاجتماعي" المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية، 20، (1988)، صفحة 306). للاطلاع على بحث عن أثر الجالية السورية في مصر على سعادة.

[3] الحزب السوري القومي الاجتماعي، مكتب الاعلام، سعادة: قيادة وشهادة، بيروت، 1981.

لم يكن هذا السلوك شائعاً بين أطفال سورية المكبوتين في ذلك الوقت. ظهوره لدى سعادة في هذه السن المبكرة، وتطوره ليصبح سمة أساسية في شخصيته، يعود مبدئياً لخلفيته ومحيطه الاجتماعي الباشر. أولاً، كان مناخ القرية التي ولد وترعرع فيها، منغمساً ويعمق في المشاعر القومية والوطنية. كما شهدت القرية حياة فكرية نشيطة إلى حد ما، وكان بين أفرادها مجموعة من أفضل المتعلمين في سورية. طوّر سعادة نظرته الأولى إلى العالم في هذه القرية الصغيرة بعد أن شاهد الدمار الذي أحدثته الحرب العالمية الأولى. وبالفعل، لم تناقش أحداث الحرب العالمية الأولى في أي قرية في لبنان، بمثل الحدة التي نوقشت بها في الشوير. رغم الارهاق والارباك، لم تكن المناقشة السياسية لأحداث الحرب مجرد ممارسة أكاديمية، فقد جرى النقاش بين الفئات المتعلمة.

تربية سعادة وخلفيته العائلية لا تقلان أهمية. وبالنظر للأبعاد الوظيفية والشاملة للنواة العائلية في الحياة السورية، لا يمكن الإقلال من أثر التربية العائلية على شخصية سعادة وتطوره في حداثته. كانت العائلة في سورية، كما في كل مكان آخر في العالم، وما زالت، إحدى أقوى الروابط الاجتماعية.[1] وفي سورية، بالكاد نجد بعداً في حياة الإنسان لا يتأثر بالعائلة.

جاء سعادة من عائلة من الطبقة الوسطى المستقرة. كان والداه ذوي ثقافة عالية وعلاقات حميمة مع النخبة المثقفة في سورية. وكآخرين من جيلهما، قدّر والدا سعادة تقدم القومية وكانا، بصورة عامة، مطّلعين على أفكار وقيم العصر الحديث. والدة سعادة، نايفة نصار، كانت سورية ولدت في أميركا وتعلمت في شيكاغو. ربما لم يكن أي فرد ذي تأثير مستقل، أقرب لسعادة منها. فقد تفهمت احتياجاته أكثر من أي عضو آخر في العائلة.[2]

---

[1] انظر سمير خلف، أزمة لبنان، مطبعة جامعة كولومبيا، نيويورك 1987، الفصل 8.

[2] جبران جريج، أنطون سعاده منذ الولادة وحتى التأسيس 1904-1932، بيروت 1982.

كان زوج نايفة، الدكتور خليل سعادة، طبيباً مشهوراً وعالماً نشيطاً. انتمى لمجموعة صغيرة من الكتاب والمفكرين الذين لعبت أفكارهم دوراً قوياً في مسيرة التغيير التي حصلت بعد عام 1850. اتسمت حياته ونشاطاته الفكرية، بالتكريس الكامل للنضال من أجل الاستقلال القومي.[1]

بخلاف زوجته، كان تأثير الدكتور سعادة القومي على ابنه أكثر دقة. تعليمه وخلفيته الفكرية وفرا لسعادة بداية صلبة لحياته. كما أعطى الدكتور سعادة لابنه الإلهام الأبوي الضروري لمواجهة الأرضاع العالمية. ويضاف أنه اشترك وبنشاط في النضال السياسي في الوطن والخارج، مما وفر لسعادة اطلاعاً واسعاً على المسائل القومية والسياسية في ذلك الوقت. وأخيراً، كان الدكتور سعادة شبه معلم لابنه، وتعامل الاثنان مع بعضهما باحترام بالغ.[2]

ثالثاً، رغم أن سعادة ترية تربية علمانية خالصة.[3] ربما كان حماسه للمثل الوطنية في هذه السن المبكرة قد استمد، ولو جزئياً، من هويته الشخصية والطائفية الخاصة. دينياً، كان آل سعادة مسيحيين أرثوذكس، ولذلك عاشوا، كآخرين من نفس الطائفة، ضمن إطار اجتماعي حصلت ضمنه الفعاليات الفكرية بين الأرثوذكس. إحدى السمات الهامة لهذا الإطار هي التعلق الشديد بالشكل العلماني للقومية:

> كان بين المفاهيم الغربية التي تبناها المثقفون السوريون الأرثوذكس أثر واحد على الوضع السياسي للطائفة في

---

[1] لعب الدكتور سعاده دوراً هاماً في قضية لويس في الكلية البروتستانتية السورية عام 1882. كان منظماً بارزاً في كلية الطب، لمعارضتها طرد الدكتور أدوين لويس بسبب آرائه عن الداروينية. لمزيد من التفاصيل، انظر دونالدم. ليفيت، "الداروينية في العالم العربي: قضية لويس في الكلية البروتستانتية السورية"، العالم الإسلامي مجلد 71، عدد 2، نيسان (ابريل) 1981، صفحة 85-98.

[2] أنطون سعادة، **الأعمال الكاملة**، مجلد 2، صفحة 149.

[3] انظر حنا بشارة، "العلمانية"، **النهار**، سيدني، 11 تشرين الثاني (نوفمبر) 1993.

المجتمع المحيط بها. مباشرة، كان هذا مفهوم القومية العلمانية الذي أثار الروابط القديمة التي أغفلت حتى ذلك الوقت، مع مجموعة أخرى خارج الطائفة.[1]

كما كان المسيحيون الأرثونكس في سورية، يشعرون بشعور غامر وقوي حيال الفكرة السورية، وقد نشأ هذا الشعور عن الارتباط العرقي أو الإقليمي أو كليهما. وبخلاف المجموعات الطائفية الأخرى في سورية، أبدى الأرثونكس قدراً ملحوظاً من المرونة الاجتماعية.[2] كانوا، بالمقارنة مع غيرهم، معتدلين وعلمانيين ومتقبلين للأفكار الحديثة، إلى حد ما. نشأ أنطون سعادة، الذي جاء من قرية أرثونكسية بغالبيتها، في هذا المحيط التقدمي المنفتح الذهن. تعلم منه الكثير واستوعب أفكاره وروحه العميقة، ربما دون أن يدرك ذلك.

كان العمل الفرد الأهم في طفولة سعادة، هو الحرب العالمية الأولى. كان في العاشرة من عمره عندما نشبت، ولكن المجاعة والبؤس الذي انتشر على نطاق واسع خلال سنوات الحرب، ترك آثاراً عميقة عليه، طوال حياته. وبالفعل، عانت المنطقة التي كان يعيش فيها من أسوأ دمار سببته الحرب.

كتب جورج أنطونيوس: "في لبنان، اندثرت قرى كاملة، وأخرى تقلص عدد سكانها إلى أقل من النصف، وعرفت حالات تشرد بها القرويون في البرية ليموتوا بعيداً عن أنظار نسائهم وأطفالهم".[3] وتقدر مساهمة سورية في محرقة الحرب، بما لايقل عن "نصف مليون نسمة من عدد سكان يقل كثيراً عن

[1] أرنون غراوس، الانعزالية الطائفية والوحدة القومية: المفاهيم المتغيرة للهوية السياسية لدى الروم الأرثونكس، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة برنستون، 1986، صفحة 18.

[2] المرجع السابق.

[3] جورج أنطونيوس، يقظة العرب: قصة الحركة القومية العربية، صفحة 241.

الأربعة ملايين". [1]

ولكن، فيما دفعت الحرب العديد من الناس إلى اليأس، كانت بالنسبة لسعادة، حافزاً على التأمل في محن سورية وأحزانها. كتب بعد عدة سنوات:

> كنت حدثاً عندما نشبت الحرب العالمية الأولى، ولكني كنت قد بدأت أشعر وأدرك. وكان أول ما تبادر إلى ذهني، وقد شاهدت ما شاهدت وشعرت بما شعرت، وذقت ما ذقت مما عني به شعبي، هذا السؤال: ما الذي جلب على شعبي هذا الويل؟ [2]

عشية الحرب، توفيت والدة سعادة بعد مرض طويل. كان والده، في ذلك الوقت، في الخارج وممنوعاً من العودة إلى سورية، لأسباب سياسية وشخصية عديدة. [3] وبناء عليه، تولى سعادة مسؤولية الشؤون العائلية. وانطوت هذه على مهمة صعبة تمثلت في رعاية ثلاثة من أخوته. رغم حداثة سنه وظروف الحرب المريعة، برهن سعادة على كفاءته، وخرج من الحرب غير مصاب بأذى مادي. أواخر عام 1919، هاجر من سورية، وبعد توقف قصير في الولايات المتحدة، التحق بوالده الذي كان يعيش في البرازيل. كان آنئذ، في الخامسة عشر من عمره.

بداية الوعي السياسي عند سعادة

كان سعادة، عندما غادر سورية، مصاباً بخيبة أمل من النتائج الاجتماعية

---

[1] المرجع السابق.

[2] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 47.

[3] أنظر بدر الحاج، سلسلة الأعمال المجهولة: الدكتور خليل سعاده، دار رياض الريس، لندن، 1987، صفحة 7-17.

والسياسية للحرب. وكمعظم مواطنيه، ظن أن سورية ستخرج من محنتها، بلداً أفضل وأقوى، مكافأة لها على مجهودها الحربي، ولكن هذا لم يحصل. وبدلاً من ذلك، قطعت أوصالها وحرمت من حقوقها القومية. ما لم يكن يعرفه سعادة، هو أن مصير سورية قررته الدبلوماسية الأوروبية خلف أبواب مغلقة، وباستخفاف كامل بالتطلعات الشعبية.

كان المهجر السوري، عندما وصل سعادة إلى البرازيل، كبيراً ونامياً. وقد تأسس فيه عدد من الأحزاب والمنظمات السياسي، كما أصدر من لهم طموحات فكرية صحفاً ومجلات. ولوحظ في دراسة حديثة:

> ما يلفت الإنتباه في أدب المهجر (السوري) في أميركا الجنوبية هو أنه كان أدب صراع، أدب صراع مرير ضد أعداء الوطن الداخليين والخارجيين، أدب التزام بالمسائل القومية والطموحات الوطنية. داخلياً، كان هنا مسعى لمعالجة الأمراض الاجتماعية سواء كانت طائفية أو إقليمية أو عشائرية. وخارجياً، كان أدب براكين متفجرة تلقي بحممها ضد الغرب الذي مزق وحدة الوطن وحرمه الاستقلال".[1]

بين النشرات الأولى والأطول عمراً في البرازيل، كانت الجريدة والمجلة للدكتور سعادة. وكذلك الاستقلال وفتى لبنان والإخلاص.[2] وقد دعم تأثيرها كل أرجاء أميركا الجنوبية، مما حفز على إنتاج أدبي كبير.

تحت السطح، كانت الجالية متبلاة بالعديد من النزاعات الداخلية. بعض المجموعات القليلة العدد والمسيحية بصورة رئيسية، شعرت بالولاء

---

[1] يوسف حداد، فلسطين في الأدب المهجري، بيروت، 1982.

[2] للاطلاع على قائمة كاملة بالصحف والمجلات التي ظهرت في أميركا الجنوبية في ذلك الوقت، انظر نواف حردان، سعاده في المهجر 1921-1930، بيروت، 1989.

للحركة الاستقلالية في لبنان، ولكنها افتقرت للتنظيم وظلت سلبية وعاجزة. وعارض هذه المجموعات، مجموعات إسلامية بالكاد تحمست لاستقلال لبنان، وقرنت اهتماماتها السياسية بحركة القومية العربية الناشئة. كما مال بعضهم إلى اعتبار فكرة الوحدة الإسلامية بديلاً نافعاً للإصلاحات العثمانية أو القومية. وشكّل الانشقاق بين القوميين السوريين الذين ألّفوا الكتلة السياسية الأكبر في الجالية، حول المسألة العاطفية المتعلقة بالحماية الأجنبية، ضربة كاسحة. نقطة الخلاف الرئيسية، هي مستقبل سورية السياسي. ففيما دعا البعض، مثل الجمعية الوطنية السورية، إلى وضع سورية، بما فيها لبنان، تحت الانتداب الفرنسي حتى تحصل البلاد على قدر من النضج السياسي، اعتبرآخرون، مثل مجموعة الدكتور سعادة، دعوة الجمعية لا تشكل طموحاً وطنياً مشروعاً، بل حيلة لحرمان سورية من الاستقلال. مثل هذه الاختلافات والانقسامات التي اختلطت بالولاءات الطائفية، وتفاقمت بتأثير التدخل الخارجي (كانت السفارة الفرنسية في البرازيل ناشطة في هذا المجال)، شلت الفعالية السياسية للجالية.

فشل الوضع في "العالم الجديد" في كبت حماسة سعادة للقومية السورية. انضم إلى والده كمحرر مشارك في الصحيفتين المدعوتين "الجريدة" و "المجلة"، اللتين صدرتا من عام 1921 إلى 1925، وعلى صفحاتهما، شرح سعادة آراءه السياسية الأولى واستخدم مهاراته التنبؤية. وما يلفت النظر هو أنه في الوقت الذي اتجه فيه العديد من المسيحيين اللبنانيين نحو فكرة لبنان، كان سعادة يؤكد على أولوية القومية السورية وأهميتها في مجال النضال من أجل الاستقلال القومي. واتهم الطموحات "القومية" اللبنانية بأنها تضليل مقصود لتحويل انتباه الجالية من فوائد سورية الموحدة التي تشمل لبنان.[1] كما تنبأ سعادة، في هذه المرحلة المبكرة من حياته، بالخطر

[1] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلداً، صفحة 8-25.

الصهيوني وحذر من إساءة تقدير قوته: " رغم أن الحركة الصهيونية غير دائرة على محور طبيعي تقدمت هذه الحركة تقدماً لا يستهان به. وإذا لم تقم في وجهها حركة نظامية أخرى معاكسة لها، كان نصيبها النجاح".[1]

قبيل منتصف عام 1920، تحول سعادة إلى حياة ثورية أوسع. تنامي الاستياء الشعبي في سورية نتيجة عدم اهتمام فرنسا بالاحتياجات المحلية وتقدم الصهيونية في فلسطين، أثار اهتمامه بالعمل الجماعي المنظم. كان سلوك فرنسا في سورية موضوع اهتمام رئيسي خاص لدى سعادة، ويعود ذلك إلى القسوة التي مارستها لتثبيت وجودها في البلاد، وإلى أن العديد من الفرنسيين الذين أرسلوا لتنفيذ الانتداب على سورية ولبنان، سبق لهم أن عملوا في مراكش.[2] حيث دربوا على ترويج النظرة الفرنسية على حساب الحياة الوطنية.

ومع غوص سورية في فوضى اجتماعية عميقة، ونشوب سلسلة من الثورات عام 1925، خطا سعادة خطوة أولى تجريبية باتجاه العمل الجماعي. إذ قام بمساعدة ستة من زملائه المثقفين في الجالية السورية، بتشكيل حركة سياسية، دعيت منظمة الفدائيين السوريين الشباب. كان هدفها إقامة دولة علمانية مستقلة في سورية. وقبل مضي مدة طويلة، تمزقت هذه المنظمة بسبب النزاعات الداخلية وسرعان ما انحلت. وبالنظر لمحدودية الفرص المتوفرة في ذلك الوقت، انضم سعادة، مؤقتاً، للمحفل الماسوني المحلي.[3]

---

[1] المرجع السابق. عديد من الزعماء العرب تعاطوا مع الفكرة دون نجاح، وآخرهم الرئيس حافظ الأسد. انظر باتريك سيل، الأسد: الصراع على الشرق الأوسط، لتقدير سياسة الأسد الخارجية تجاه إسرائيل.

[2] فيليب خوري، سورية والانتداب الفرنسي، صفحة 55-56.

[3] خلال حكم عبدالحميد الثاني، جذبت الحركة الماسونية عدداً من كبار المفكرين في سورية مثل مارون عبود، ويعقوب صروف، وجرجي زيدان، وأمين الريحاني، والدكتور خليل سعادة. اعتبرت الحركة تجسيداً لمبادئ العصر الحديث بعد الثورة الفرنسية. وبالنسبة لبعضهم ملجأ مؤقت للتحريض السياسي والقومي. انظر سهيل سليمان، أثر اللبنانيين الأحرار في الأدب اللبناني، مطبعة نوفل، بيروت، 1993.

ولما فشل ذلك في تلبية رغباته السياسية، شكّل منظمة سياسية ثانية دعاها "حزب السوريين الأحرار". ورغم اختلاف ظروف تشكيل هذه المنظمة، فقد حمل دستورها وبرنامجها وتوجهها العقائدي سمات عديدة مشابهة لمنظمة الفدائيين السوريين الشباب. كلن برنامجها سورياً، ويتألف من خمسة مبادء أساسية:

- السيادة القومية الكاملة في سورية.
- توحيد سورية ضمن حدودها التاريخية.
- فصل الدين عن الدولة.
- استئصال الطائفية.
- اعتماد القوة في الصراع القومي.[1]

دعم حزب السوريين الأحرار الثورة السورية الكبرى عام 1925، معنوياً. قدم مذكرة احتجاج إلى السفارة الفرنسية في البرازيل مطالباً بإنهاء الانتداب فوراً. كما ألقى سعادة عدداً من الخطب التي أثارت غضب الجالية ضد الوجود الفرنسي في سورية. غضبت السفارة الفرنسية في البرازيلل من سعادة، حتى أنها أبلغت حكومتها عنه في تقريرها الشهري إلى وزارة الخارجية في باريس.[2]

عبر حزب السوريين الأحرار، كسب سعادة إعجاب واحترام الجالية السورية. مما أدى إلى تزايد في عضوية الحزب وتعزيز شعبيته. وإدراكاً منه لمحدودية العمل في بلد واحد، دفع سعادة باتجاه الاندماج مع حزب سورية الحرة في الولايات المتحدة الذي كان، بالصدفة، يحاول توسيع شبكته خارج الولايات المتحدة. ولكن الاندماج لم يحصل بسبب الخلافات الواسعة. إلى

---

[1] نواف حردان، المرجع السابق، صفحة 34.

[2] المرجع السابق.

هذا الفشل إلى حل حزب السوريين الأحرار. أيقن سعادة بعد ذلك بأن المعركة الحقيقية للقومية السورية، يجب أن تخاض داخل سورية نفسها، وليس في الخارج، حيث ينخفض المستوى السياسي حتى التلاشي. خلال السنوات التي تلت حل حزب السوريين الأحرار عام 1928، علّم سعادة في الكلية الوطنية للعلوم والآداب، وحافظ خلال هذه الفترة على الهدوء، حتى عاد إلى سورية بنهاية تموز 1930.

عودة سعادة: الانجاز وخيبة الأمل

عودة سعادة تعيد إلى الأذهان مقولة إيوالد بانسي (Ewald Banse) الشهيرة: "أعظم أعمال الإنسان تنبع دوماً من ترابه الوطني حتى ولو لم تكن موجهة نحو غايات وطنية بالفعل".[1] كان تصرفاً يرمز للتحدي الاجتماعي، لأن عدداً من السوريين المتعلمين والمثقفين في المهجر عادوا إلى الوطن حتى ذلك الوقت، وربما لم تخطر فكرة العودة إلسورية حتى على بال الملتزمين سياسياً.

كانت سورية، في الوقت الذي عاد فيه سعادة، تجتاز فترة اضطراب، واحتمالات المستقبل لا تبدو زاهية أبداً. ورغم ظهور أشكال جديدة من التنظيمات السياسية والتطورات الدستورية في السنوات السابقة، بقيت حياتها دون أي تغيير أساسي. وكما عبر فيليب س. خوري:

> بالفعل، كانت هناك درجة ملحوظة من التواصل في ممارسة السلطة السياسية المحلية في سورية، إذ لم تتقطع بانحلال الإمبراطورية العثمانية. وبنسبة كبرى، كان الأشخاص النافذون في الشؤون المحلية إبان حكم العثمانيين، هم نفس الأشخاص الذين مارسوا نفوذاً سياسياً تحت حكم الفرنسيين.

---

[1] إيوال بانسي، ألمانيا تستعد للحرب، نيويورك، 1934، صفحة 21.

نظّم زعماء سورية أنظمة تدعم أشخاصهم بعد الحرب، كما فعلوا في سورية العثمانية".[1]

كان على سعادة، في تلك الظروف، إما أن ينضم إلى نظام سياسي قائم، أو أن يثور ويحاول إحداث تغيير من خارجه وبمقاومته، إذا دعت الضرورة. الخيار الأول يستدعي الاندماج في مؤسسات وبنى تستمد شرعيتها من شكل التمثيل السياسي التقليدي والمصالح الإقطاعية، وتفاعلاتها التنافسية التي تشكل نواة المسار السياسي. وينطوي الخيار الثاني، على قدر كبير من المخاطرة الشخصية والخطر. كانت فكرة التغيير الجذري تبدو هرطقة، في ظل لا مجال فيه للخطط الطموحة التي تتجاوز الأشكال الألوفة.

وزان سعادةخياراته على مدى عامين، وعندما أيقن أن أياً من الأحزاب أو التنظيمات السياسية القائمة لا يلائم تطلعاته. أسس حركة سياسية مستقلة، وعبرها ألقى بنفسه في خضم الصراع السياسي. كان الحزب السوري القومي (snp أو pps كما دعاه الفرنسيين خطأ) نقطة تحول في حركة القومية السورية. وبقيامه خارج نطاق التفكير السائد، اعتمد برنامج عمل قوي تحدى العديد من المثالب السياسية والاجتماعية التي أضعفت إمكانيات التغيير، حتى ذلك الوقت. تأسس الحزب، مبدئياً، في صفوف طلاب الجامعة بسبب ديناميتهم وتقبلهم للأفكار الجديدة. ولأن سعادة آمن أيضاً، بأن الطلاب كانوا الأقل تأثراً بالنفسية الاجتماعية السائدة بين كل الطبقات الاجتماعية.[2] بالإضافة لذلك، تلأسس الحزب السوري القومي بسرية تامة "لحماية التنظيم الوليد من مخاطر المواجهات المبكرة مع القوى الرجعية

---

[1] فيليب خوري، المرجع السابق، صفحة 3.

[2] قبل شهور، وجد سعاده وظيفة مدرس خصوصي للألمانية في الجامعة الأميركية في بيروت، مما جعله على اتصال مباشر بالطلاب.

والانتداب الفرنسي، وقبل أن يصل بنيانه الداخلي درجة التماسك الدفاعي الذي يضمن مواجهته لعواقب الصراع المكشوف".[1]

وإذا استثنينا نكسة بسيطة عام 1933، يمكن القول بأن سعادة حقق هدفه هذه المرة، وبنجاح كبير. خلافاً لمنظمة الفدائيين السوريين الشباب، وحزب السوريين الأحرار، تحول الحزب السوري القومي إلى منظمة متكاملة ذات فروع في لبنان والداخل السوري وفلسطين. كان أعضاؤه منضبطين تماماً، وجذب برنامجه قطاعاً واسعاً من المجتمع. برز سعادة كزعيم غير منازع للحزب، وحمت زعامته الحزب من تنافس الأفراد والمصالح السياسية. ومن جهة أخرى، اعتبره بعض الناس متأثراً بالفاشية الأوروبية، وذا أسلوب غريب عن الممارسات السياسية السائدة.[2]

وفيما كان سعادة يعمل سراً، تأججت المشاعر القومية في سورية إلى ذروتها مرة أخرى. فشل الحكومة الفرنسية في منح الدولة السورية استقلالها، والاضطراب المتزايد في شرق المتوسط، والناشئ عن الحرب الإيطالية – الحبشية والنزاع الفلسطيني قاد إلى تجدد العنف في المدن السورية واللبنانية. وإدراكاً منه لضرورة التصرف قبل أن يفقد مؤيدوه صبرهم، دعا سعادة إلى اجتماع عام لتحديد موقف الحزب من الأحداث الجارية. بذل سعادة، في هذا الاجتماع، جهداً كبيراً لتوكيد الطابع المميز للحزب السوري القومي "كفكرة وحركة تجسد حياة أمة بأسرها".[3] وحث أنصاره على الصمود بمواجهة الدعاوة الإيطالية التي اعتبرها عملية الهاء عن القضية القومية.[4]

بعد الاجتماع بفترة قصيرة، اكتشفت السلطات أمر الحزب وقمعت

---

[1] هيثم عبد القادر، الحزب السوري القومي الاجتماعي: عقيدته وبداياته، بيروت، 1990، صفحة 87.

[2] الأنباء، 1936–1937.

[3] النص الكامل للخطاب في المحاضرات العشر.

[4] المرجع السابق.

قيادته بوحشية.[1] كان سعادة بين أوائل المعتقلين، وحكم عليه بالسجن لمدة ستة أشهر. المفوض السامي الفرنسي لسورية ولبنان، داميان داماربتيل، اغتاظ من الاكتشاف لأنه جاء في وقت كان فيه "المزاج السائد بين المواطنين يتحول من الاحباط إلى الغضب العميق".[2] بسبب رفض فرنسا استئناف مفاوضات المعاهدة، وإجراء الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية التي تأخرت في تنفيذها. وجدير بالملاحظة أيضاً، أنه في الشهور التي سبقت اكتشاف الحزب السوري القومي، كانت الفكرة السورية الجامعة تشهد تجدداً. ويعود هذا جزئياً، إلى رفض عدد من الزعماء اللبنانيين المسلمين، الانضمام إلى الدولة التي يهيمن عليها المسيحيون في لبنان. وجزئياً أيضاً، إلى مرور الذكرى السنوية لوفاة فيصل، والتي أحيت ذكرى المملكة السورية عام 1920. لم يكن المفوض السامي ، في أغلب الأحيان، يأبه لهذا النوع من الهياج، ولكنه اضطرب لأن الحزب السوري القومي كان جيد التنظيم وكل أعضائه، تقريباً، من النخبة المثقفة.

بالنظر لهذا الوضع الحرج، حاول المفوض السامي التقليل من أهمية الاكتشاف بحجب أخباره عن الصحف. لوتمبس (Le Temps) ولاسيا فرانسيز (L'Asie Francaise) ظلتا صامتتين، أما تغطية الحدث في الصحف المحلية العربية والدولية فقد كانت واسعة، وغير دقيقة في الغالب.[3]

---

[1] انظر عبدالله قبرصي، تأسيس الحزب السوري القومي الاجتماعي وبدايات نضاله، بيروت، 1982.

[2] فيليب خوري، المرجع السابق، صفحة 453.

[3] روبرت داشو سيثيان، الحزب السوري القومي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة ميشيغن، 1946، صفحة 9-10. في "تقرير الانتداب" لعام 1935، المنشور في التايمز اللندنية، وصف المندوب الفرنسي روبرت دوكاي الحزب السوري القومي بأنه "تعبيراً آخر عن القلق لدى الطلاب الجامعيين" لم يشر للحزب باسمه الصحيح بل باسم سورية الفتاة. انظر الانتدابات الدائمة، الجلسة رقم 29، صفحة 103.

ولكن محاكمة سعادة، ودفاعه عن نفسه بصورة خاصة، حظي بتغطية واسعة. إحدى الصحف، التي كانت تعبر عن الآمال اللبنانية، كرست عدداً كاملاً للحزب السوري القومي.[1]

في السجن، أنجز سعادة تأليف "نشوء الأمم". مقالة عن القومية، وكتب شرحاً مطولاً عن مبادئ الحزب، وقد كتب العملين على عجل لمجابهة حملة الارهاب السياسي، التي شنتها زمر من جانبي الطيف السياسي ضد الحزب. تصدر هذه الحملة، أنطوان عريضة، بطريرك الموارنة في لبنان، الذي شجب الحزب لأنه "يعارض الاستقلال اللبناني، ويؤمن بمبادئ هدامة ضد الدين والوطن والتربية الصالحة".[2] كما أن عواطف القوميين العرب لم تكن أفضل. كان موقفهم يرى أن الحزب يمثل ردة شعوبية، وهو لذلك معاد للوحدة العربية. أما الشيوعيين اللبنانيين، فقد اعتمدوا سياسة الاستفزاز والإهانات التي انعكست على صفحات جريدتهم اليومية، الأنباء.[3] المفاقة، هي أن الحملة على الحزب السوري القومي أفادت سعادة، لأنها شكلت دعاية على نطاق واسع.

---

[1] **المعرض**، عدد 1094، 25 شباط (فبراير) 1936، جريدة ميشال أبو شهلا المستقلة، **الجمهور**، غطت نشاطات سعاده بشكل واسع وإن في تاريخ لاحق، 17 حزيران (يونيو) 1937.

[2] روبرت د. سوثيان، **المرجع السابق**، صفحة 21. انظر أيضاً سليم مجاعص، **أنطون سعاده والإكليروس الماروني**، الولايات المتحدة الأميركية، 1993.

[3] نشرت **الأنباء** في عددها الصادر بتاريخ 17 حزيران (يونيو) 1936، تقريراً كاذباً عن الحزب السوري القومي زعمت فيه أن "ممثل إيطاليا الفاشية في بيروت اتصل بعدد من اللبنانيين البارزين عام 1933 و1934، وعرض عليهم فكرة تأسيس حزب سياسي يؤيد السياسة الإيطالية... وبعض رفض عدد من الزعماء المشهورين، قبل الطليان بسعاده كخيار ثان، ثم زودوه بالأموال لتأسيس حزب سياسي بمبادئ فاشية. لم تسم الجريدة "اللبنانيين البارزين" الذين اتصلت بهم إيطاليا، وقد تبين فيما بعد أن التقرير لا صحة له. انظر نديم مقدسي، **الحزب السوري القومي**، صفحة 92.

إطلاق سراح سعادة في أيار (مايو) 1936، تلته فترة تدعيم بنية الحزب وتماسكه. ولكن الحزب السوري القومي ظل شوكة في خاصرة السياسة الفرنسية في لبنان. حصل اشتباك بالأيدي بين بعض أعضاء الحزب وصحفيين في جريدة المساء، التي دأبت على اتهام سعادة بأنه عميل للفاشية رغم النفي الرسمي لوجود أي علاقة بين الحزب السوري القومي ودول المحور.[1] مما أعطى الفرنسيين فرصة لصرف سعادة عن مجرى حياته المعتاد. بدلاً من ملاحقة الجناة الذين شاركوا في الصدام، اعتبروا سعادة مسؤولاً عنه، فاعتقل وحمك عليه بالسجن لمدة ستة أشهر أخرى. هذه المرة، تدخل رئيس الوزراء اللبناني ومنح سعادة حريته السياسية، بعد أن حصل منه على تعهد كتابي بتأييد الكيان السياسي القائم للدولة اللبنانية.

لم يكن المفوض السامي مرتاحاً لهذه التسوية، وشجع على إنشاء الأحزاب الطائفية مثل الكتائب والنجادة، لمواجهة شعبية الحزب السوري القومي المتنامية، كما أبقى سعادة قيد المراقبة الدقيقة. خلال الأسبوع الأخير من شباط (فبراير) 1937، تصادمت قوات الأمن الحكومية مع الحزبُ في مدينة بكفيا الجبلية. وانتقاماً، اعتقلت الحكومة سعادة للمرة الثالثة، بتهمة تحريض الشعب ضد النظام العام.[2] وأطلق سراحه بعد إعطاء تعهد مشابه

---

[1] بناء على طلب السفارة الألمانية في بيروت، أصدر المفوض السامي لسورية ولبنان تصريحاً نفى فيه وجود أي علاقة بين سعاده والرايخ الثالث. نشر التصريح في الصحف السورية واللبنانية لدحض التقارير السابقة التي ربطت بين سعاده وألمانيا النازية. وجدير بالملاحظة أيضاً أن جريدة المساء نشرت في عددها الصادر في 18 تشرين الثاني (نوفمبر) 1935، ملاحظات سلبية عن الحزب السوري القومي ومحاكمة سعاده الأولى، بما فيها هذه الملاحظة التي أبداها مسؤول انتدابي بارز (فرنسي): "إذا كان علينا أن نصفي الحزب السوري القومي فعلينا أن نصفي أنطون سعاده، لأن سعاده هو الحزب السوري القومي، والحزب السوري القومي هو سعاده".

[2] بعد اعتقال سعادة، وجه الحزب رسالة للرئيس اللبناني طالباً الحماية وفق القانون. وجاء فيها أن "الاعتقالات غير دستورية لأنها تخالف الدستور الذي يضمن حرية الرأي". انظر الشرق الجديد، مجلد 17، 1937، صفحة 231.

للذي حصل عليه رئيس الوزراء.

بعد يوم بكفيا، عقدت هدنة هامة وسمح لسعادة بأن يصدر جريدة وبأن يتحدث علناً عن آرائه السياسية. وفي جريدته "النهضة" تحول سعادة إلى أسلوب المواجهة السياسية، وشن هجوماً على كل الأحزاب والتنظيمات السياسية القائمة.[1] التعليق التالي على الكتلة الوطنية السورية، أقوى المنظمات في ذلك الوقت، يعتبر نموذجاً معبراً عن الأسلوب الذي اعتمده:

"الكتلة الوطنية هي كناية عن مجموعة من الرجال، تكتلت تحت تأثير عوامل المناسبات السياسية، لمناوأة الانتداب الفرنسي لا أكثر ولا أقل. وهم ذوو ثقافة تقليدية رجعية وتهذيب تركي قديم. وبالتالي ذوو إلمام سطحي بسيط بالسياسة الدولية".[2]

كان الموضوع الأهم، بالنسبة لسعادة، هو فلسطين. والدليل هو عدد المرات التي كتب عنها. وهنا، يرتبط السؤال عما يجب أن يكون موقفه من فلسطين، ارتباطاً وثيقاً بتوقه لرؤية سورية، وضمنها فلسطين، بلداً حراً وموحداً ومستقلاً. أكد سعادة على أن الواجب الأساسي للسوريين القوميين هو ضد الهجرة اليهودية إلى فلسطين. وتجاوب الحزب السوري القومي بتقديم الدعم المادي والمعنوي للإضراب العام عام 1936. كما رفض الحزب توصيات تقرير لجنة كنج – كرين، بشأن فلسطين والخطة التي وضعها الرئيس العراقي نوري السعيد.[3] وفي المناسبتين، حث سعادة المجتمع الدولي على احترام سيادة الأمة السورية ووحدتها الإقليمية، ولاسيما في فلسطين.

كان إصرار سعادة واضحاً، في النقاش الذي دار حول لواء

---

[1]انظر مراجعته للأحزاب السورية واللبنانية في ذلك الوقت، في الأعمال الكاملة، مجلد 3، صفحة 262–280.

[2]أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 3، صفحة 272.

[3]تفاصيل الخطة في أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 4، صفحة 404–406.

الأسكندرونة، وكما في فلسطين، دفع بحق سورية القومي إلى حدوده القصوى.[1] في الواقع، كان هجومه المستمر على الكتلة الوطنية بسبب اسكندرونة، سبباً في إثارة استياء بالغ ضد الحزب في الدوائر السياسية السورية. وعندما سُئل فخري البارودي عماإذا كانت الكتلة الوطنية تعترف بالحزب السوري القومي كقوة سياسية مشروعة، أجاب: "لا سمح الله... الكتلة تعترف فقط بالقومية العربية فقط... في سورية، لأننا عرب، ولدنا وعشنا عرباً وسنموت عرباً".[2] وأخيراً، توصل الجانبان إلى تسوية، رغم الخلافات العقائدية حول موضوعات عديدة.

كرست النهضة، رغم قلة موظفيها، سعادة كاتباً وفير الانتاج وزعيماً سياسياً. ولكن موقفه المبدئي وأسلوبه الاستفزازي غالباً ما شكّلا إزعاجاً لمنافسيه. بعد ضم لواء الإسكندرونة لتركيا، وهزيمة القوى المحلية في المعركة السياسية ضد الانتداب الفرنسي في سورية ولبنان، شن سعادة هجوماً قوياً على الوضع القائم. وكرد فعل، حظرت الحكومة اللبنانية جريدة النهضة وشددت العقدة حول عنق سعادة. برأي الحزب السوري القومي، كان تصرف الحكومة جزءاً من مخطط محكم للتخلص من سعادة. ونفت السلطات اللبنانية هذا الإدعاء. وكإجراء احتياطي، أشار المجلس الأعلى

---

[1] حدد موقف سعادة من لواء الاسكندرونه في مذكرة وجهت لعصبة الأمم في 14 كانون الأول (ديسمبر) 1936. جاء فيها: "يعتبر الحزب السوري القومي أي خطة تهدف إلى فصل سنجق اسكندرونة عن جسم سورية، أو الغاء السيادة السورية على هذه المنطقة خرقاً لقدسية السيادة القومية والوحدة الإقليمية وخرقاً للمادة 22 من ميثاق عصبة الأمم. ويحتج الحزب السوري القومي بقوة على الناورات التركية الأخيرة الهادفة لفصل قطعة من الأرض السورية بحجة وجود عدد قليل من الأتراك فيها. والحزب السوري القومي يطلب من عصبة الأمم، وخاصة للأمم المتمدنة المحبة للسلام، أن تدعم حق سورية وأن تتجنب أي حل شاذ لمسألة الاسكندرونة التي قد تؤدي إلى وضع خطر في الشرق الأدنى، وإلى نزاع حقيقي طال الوقت أو قصر" المرجع السابق، مجلد2، صفحة 233.

[2] روبرت د. سوثيان، المرجع السابق، صفحة 27.

على سعادة بأن يغادر البلاد. تردد سعادة في البدء، ولكنه ترك سراً بعد أن أدرك مدى حراجة الوضع. وبعد يومين، داهمت قوات الأمن مركز الحزب، مما يؤكد ظنون الحزب طوال الوقت.

سنوات المهجر: 1938 -1947

غادر سعادة لبنان إلى فلسطين وعبر إلى أوروبا والبرازيل، حيث رحبت به بحرارة، "مجموعة صغيرة ناشطة من المهاجرين السوريين".[1] في طريقه، توقف لبعض الوقت، في روما وبرلين، ولكنه لم يتصل بالقيادة الفاشية في أي من المدينتين.[2] رغم ذلك، اعتبرت السلطات الفرنسية ذلك برهاناً متأخراً على أن الحزب السوري القومي تنظيم فاشي واعتقلت قيادته.

لدى وصوله إلى البرازيل، احتجز سعادة لفترة قصيرة بسبب توقفه في برلين، ولم توجه إليه أية اتهامات وأطلق سراحه. ومن البرازيل، أبحر إلى الأرجنتين حيث واجه المزيد من المتاعب. لم يكن يعرف أن الفرنسيين، وبعد مغادرته لسورية بوقت قصير، حكموا عليه بالسجن لمدة عشرين عاماً، ونفيه لمدة عشرين عاماً أخرى. وعندما حاول تجديد تأشيرته في القنصلية الفرنسية، التي كانت تتولى الأمور القنصلية والدبلماسية المتعلقة بسورية ولبنان،

---

[1] لبيب زويا يمق، الحزب السوري القومي الاجتماعي، مطبعة جامعة هارفارد، صفحة 59.

[2] زعم أن سعاده التقى، خلال إقامته القصيرة في برلين، بالمنظر النازي الفريد روزنبرغ. (انظر قضية الحزب القومي). لا يوجد أي دليل محسوس على هذا، وفي الحقيقة، تكشف الوثائق الداخلية لوزارة الخارجية الألمانية عن أن النظان النازي لم يبد أي اهتمام بسعاده أو بحركته السياسية. (انظر جان داية، سعاده والنازية، بيروت، 1994). ويحتوي هذا الكتاب على وثائق وزارة الخارجية الألمانية وتحليل لها بقلم المؤلف. وجدير بالملاحظة أيضاً، أن الصحيفة اللبنانية اليومية، البشير، نشرت في عددها الصادر بتاريخ 30 أيلول (سبتمبر) 1939، أن سعاده عومل في ألمانيا كأي سائح آخر من العالم العربي، وأنه أخضع للفحص الطبي قبل السماح له بدخول البلاد. فإذا صح هذا، يفقد توقف سعاده في برلين أي صبغة رسمية أو سياسية.

صدور جواز سفره. وهكذا، وجد سعادة نفسه في مأزق، فهو لا يستطيع العودة إلى سورية، ولا مواصلة رحلته إلى خارج الأرجنتين.

نشوب الحرب العالمية الثانية، ضاعفت متاعبه فقد انقطع عن الحزب وتبخرت أي فرصة بالعودة إلى سورية. والأسوأ، هو أن الأوضاع في الخارج لا تبشر بإمكانيات زاهية. كان والد سعادة، حتى وفاته عام 1934، شخصية رئيسية ورمزاً للقومية السورية في نظر الجالية السورية. وبعد وفاته، بدأت الطموحات السياسية تميل نحو مبادئ وطنية أخرى وأصبحت أكثر طائفية. وبالإضافة لذلك، أصبح السعي لضمان المصالح الشخصية الدافع الغلب لدى الأفراد السوريين في المهجر. وبالطبع، جعل هذا مهمة سعادة أكثر صعوبة. مثل واحد يكفي. عام 1939، أي بعد وصوله إلى الأرجنتين بوقت قصير، اتصل بسعادة صحفيان مستقلان، وعرضا عليه فكرة إصدار صحيفة باسم "سورية الجديدة". بدافع اليأس، وافق على الطلب، وبفضل خبرته الفنية في مجال الصحافة، سرعان ما اشتهرت الصحيفة بين قراء العربية في أميركا الجنوبية. ولكن، عندما غيرت الصحيفة اتجاهها، وأخذت تؤكد على لهجة موالية للنازية بدوافع مادية، اغتاظ سعادة. حاول جاهداً إبقاء الجريدة على حيادها ولكن صرخاته راحت سدى، وعندها، وبعد استنفاذ كل السبل المنطقية، نأى بنفسه وبالحزب عن الجريدة.[1]

مع انقطاعه الكلي عن الحزب. أصدر سعادة صحيفة أخرى سماها "الزوبعة"، وعلى صفحاتها، صاغ نظرية جديدة عن الأدب، واستثار بذلك سلسلة من النزاعات المؤلمة مع بعض الشعراء البارزين في المهجر ممن كانوا ذات يوم مصدر إلهام له.[2] كما أصبحت الزوبعة ناقلة لأفكار سعادة

---

[1] تفاصيل الحادثة في أنطون سعادة، **الأعمال الكاملة**، مجلد14، صفحة 21.

[2] محمد معتوق، المرجع السابق، صفحة 192،208. انظر أيضاً، أنطون سعادة، **جنون الخلود**، ربيعة أبي فاضل، **سعاده الناقد والأديب المهجري**، مركز الدراسات العليا، بيروت، 1992. ادمون ملحم، **اسهام سعاده وآخرين في الأدب العربي**، جامعة ملبورن، 1988.

المتميزة عن الدين والأفكار العلمانية التي شرحها في مناظرته مع الشاعر القروي.[1] ميز الشاعر القروي، المتحول حديثاً من المسيحية إلى الإسلام، ويحة بين الديانتين، معتبراً الإسلام، وبصورة استفزازية، ديانة أسمى تحقق سعادة البشر. أثار هذا الموقف خلافات طائفية وأضعف التضامن القومي، مما جعل سعادة يتصدى له. ويبقى رده حتى اليوم، أوسع نقد أدبي في تاريخ الجالية السورية في أميركا الجنوبية.

بانتهاء الحرب العالمية الثانية، أخذ سعادة يتساءل عن شرعية وجدوى منفاه. وكالعديد من المثقفين المهاجرين عانى مما دعاه بدوي: "الشعور بالمنفى والافتقار للانتماء".[2] حاول مراراً أن يعود إلى سورية ليرد طلبه إلى أسباب فنية وبيروقراطية. وبعد مساومات سياسية ودبلماسية طويلة، حصل الاختراق أوائل عام 1947. زعم أن الرئيس الخوري، أمل من موافقته على عودة سعادة، أن يحقق مكاسب سياسية من الحزب السوري القومي في الانتخابات العامة التي كانت ستجري في أيار (مايو) من نفس العام.[3]

من المؤامرة إلى الثورة

وصل سعادة إلى بيروت يوم 2آذار (مارس) ليلاقي ترحيباً هائلاً.[4] وعلى الفور، فرض نفسه على المسرح السياسي بخطبة نارية هزت المؤسسة الحاكمة. وملاحظاته عن استقلال سورية ولبنان، كانت مثيرة للنزاع بشكل

---

[1] للإطلاع على مراجعة شاماة لهذا الخلاف، انظر ربيعة أبي فاضل، سعاده الناقد والأديب المهجري.

[2] محمد بدوي، الأدب العربي الحديث والغرب، مطبعة إيثاكا، لندن، 1985.

[3] والتر ل. براون، لبنان والنضال من أجل الاستقلال، جزء 2، 1944-1947.

[4] شوقي خيرالله، مذكرات، بيروت، 1990.

صدور جواز سفره. وهكذا، وجد سعادة نفسه في مأزق، فهو لا يستطيع العودة إلى سورية، ولا مواصلة رحلته إلى خارج الأرجنتين.

نشوب الحرب العالمية الثانية، ضاعفت متاعبه فقد انقطع عن الحزب وتبخرت أي فرصة بالعودة إلى سورية. والأسوأ، هو أن الأوضاع في الخارج لا تبشر بإمكانيات زاهية. كان والد سعادة، حتى وفاته عام 1934، شخصية رئيسية ورمزاً للقومية السورية في نظر الجالية السورية. وبعد وفاته، بدأت الطموحات السياسية تميل نحو مبادئ وطنية أخرى وأصبحت أكثر طائفية. وبالإضافة لذلك، أصبح السعي لضمان المصالح الشخصية الدافع الغلب لدى الأفراد السوريين في المهجر. وبالطبع، جعل هذا مهمة سعادة أكثر صعوبة. مثل واحد يكفي. عام 1939، أي بعد وصوله إلى الأرجنتين بوقت قصير، اتصل بسعادة صحفيان مستقلان، وعرضا عليه فكرة إصدار صحيفة باسم "سورية الجديدة". بدافع اليأس، وافق على الطلب، وبفضل خبرته الفنية في مجال الصحافة، سرعان ما اشتهرت الصحيفة بين قراء العربية في أميركا الجنوبية. ولكن، عندما غيرت الصحيفة اتجاهها، وأخذت تؤكد على لهجة موالية للنازية بدوافع مادية، اغتاظ سعادة. حاول جاهداً إبقاء الجريدة على حيادها ولكن صرخاته راحت سدى، وعندها، وبعد استنفاذ كل السبل المنطقية، نأى بنفسه وبالحزب عن الجريدة.[1]

مع انقطاعه الكلي عن الحزب. أصدر سعادة صحيفة أخرى سماها "الزوبعة"، وعلى صفحاتها، صاغ نظرية جديدة عن الأدب، واستثار بذلك سلسلة من النزاعات المؤلمة مع بعض الشعراء البارزين في المهجر ممن كانوا ذات يوم مصدر إلهام له.[2] كما أصبحت الزوبعة ناقلة لأفكار سعادة

---

[1] تفاصيل الحادثة في أنطون سعادة، **الأعمال الكاملة**، مجلد14، صفحة 21.

[2] محمد معتوق، المرجع السابق، صفحة 192،208. انظر أيضاً، أنطون سعادة، **جنون الخلود**، ربيعة أبي فاضل، سعاده **الناقد والأديب المهجري**، مركز الدراسات العليا، بيروت، 1992. ادمون ملحم، اسهام سعاده **وآخرين في الأدب العربي**، جامعة ملبورن، 1988.

المتميزة عن الدين والأفكار العلمانية التي شرحها في مناظرته مع الشاعر القروي.[1] ميز الشاعر القروي، المتحول حديثاً من المسيحية إلى الإسلام، وبحة بين الديانتين، معتبراً الإسلام، وبصورة استفزازية، ديانة أسمى تحقق سعادة البشر. أثار هذا الموقف خلافات طائفية وأضعف التضامن القومي، مما جعل سعادة يتصدى له. ويبقى رده حتى اليوم، أوسع نقد أدبي في تاريخ الجالية السورية في أميركا الجنوبية.

بانتهاء الحرب العالمية الثانية، أخذ سعادة يتساءل عن شرعية وجدوى منفاه. وكالعديد من المثقفين المهاجرين عانى مما دعاه بدوي: "الشعور بالمنفى والافتقار للانتماء".[2] حاول مراراً أن يعود إلى سورية ليرد طلبه إلى أسباب فنية وبيروقراطية. وبعد مساومات سياسية ودبلماسية طويلة، حصل الاختراق أوائل عام 1947. زعم أن الرئيس الخوري، أمل من موافقته على عودة سعادة، أن يحقق مكاسب سياسية من الحزب السوري القومي في الانتخابات العامة التي كانت ستجري في أيار (مايو) من نفس العام.[3]

من المؤامرة إلى الثورة

وصل سعادة إلى بيروت يوم 2آذار (مارس) ليلاقي ترحيباً هائلاً.[4] وعلى الفور، فرض نفسه على المسرح السياسي بخطبة نارية هزت المؤسسة الحاكمة. وملاحظاته عن استقلال سورية ولبنان، كانت مثيرة للنزاع بشكل

---

[1] للإطلاع على مراجعة شاماة لهذا الخلاف، انظر ربيعة أبي فاضل، سعاده الناقد والأديب المهجري.

[2] محمد بدوي، الأدب العربي الحديث والغرب، مطبعة إيثاكا، لندن، 1985.

[3] والتر ل. براون، لبنان والنضال من أجل الاستقلال، جزء 2، 1944–1947.

[4] شوقي خيرالله، مذكرات، بيروت، 1990.

خاص، واعتبرتها الحكومة اللبنانية والجماعات الوطنية بغيضة.[1] ونتيجة لذلك، تلاشت الآمال بعقد تسوية بين سعادة وأعدائه التقليديين.

تحتى ضغط متجدد، استدعت الحكومة اللبنانية سعادة للمثول أمام الأمن العام. وبناء على نصيحة مستشاريه، تحدى الأمر وتراجع إلى معاقل الحزب السوري القومي في المناطق الجبلية المطلة على بيروت. وخلال التوتر الذي تلا ذلك، استعرض الجانبان عضلاتهما السياسية، وبالنتيجة، تراجعت الحكمة اللبنانية خشية خسارة الانتخابات المقررة في أيار (مايو). شارك الحزب السوري القومي في تلك الانتخابات، ولكنه فشل في الحصول على مقاعد. وعلى التزوير الذي حصل، أعلن سعادة في اليوم التالي أن الانتخابات "كانت مجرد محاولة للإبقاء على مجموعة السياسين الفرديين وغير المسؤولين في السلطة".[2] لم تستهن الحكومة بهذه الملاحظة، ورغم أن سوء إدارتها للانتخابات أضعفتها، فقد جددت بحثها عن سعادة في محاولة لتحويل انتباه الرأي العام عن النزاع حول التزوير. وأعلنت عن مكافأة لمن سيلم سعادة "حياً أو ميتاً". ولكن النزاع أخمد بعد أن اقنع وفد حزبي – حكومي سعادة بالتعهد، ثانية، باحترام الكيان اللبناني بحدوده الحاضرة. ورغم أن التعهد لم يلبي مطالبة الرئيس ب "الولاء المطلق" فقد أدى الغرض، وهمد النزاع مؤقتاً.

ما أن استراح من ملاحقة الحكومة، حتى باشر سعادة إصلاح الحزب. كانت أزمة الحزب الداخلية واسعة النطاق، والقيادة التي أدارته خلال فترة اغتراب سعادة تشكل بؤرتها المركزية. وكما بنى لبيب زويا يمق، وجهت سياسية الحزب السوري القومي، في ظل القيادة الجماعية خلال الحرب، نحو

---

[1] ارتأى سعاده أن الاستقلال الحاصل حديثاً لم يكن كافياً ويمثل خطوة أولى نحو الاستقلال الحقيقي. انظر، **الأعمال الكاملة**، مجلد 14، صفحة 34.

[2] أنطون سعادة، **الأعمال الكاملة**، مجلد 14، صفحة 112.

"المشاكل الداخلية للبنان بدلاً من المشكلة القومية كما حددها سعادة".[1] وأبدى أحد القياديين القدامى ممن رافقوا سعادة مدة طويلة، مزيداً من الدعم لفكرة الامركزية بقوله: "لو أن سعادة أسس عام 1932، حزب الإصلاح اللبناني في لبنان، وحزب الإصلاح السوري في سورية، وقاد الحزب في اتجاهين متوافقين، لكان الزعيم غير المنازع في كلا البلدين". بادر سعادة إلى تطهير الحزب من المنحرفين والذين تجرأوا على تحدي سلطته، ثم عكف على عملية بناء مكثفة. وتحت قيادته العليا، عاد الحزب السوري القومي إلى برنامجه الأصلي، وعدل اسمه فأصبح الحزب السوري القومي الاجتماعي، كما أعطى سعادة الحزب تحديداً لفلسفته الاجتماعية ومبادئه.[2]

كان بروز سعادة، ثانية، كزعيم غير منازع للحزب السوري القومي الاجتماعي، حصيلة مزعجة لأعدائه السياسيين الذين توقعوا نهايته. وبالنظر للوضع السائد في فلسطين، وموقف سعادة الحازم من المسألة الفلسطينية، انزعج الزعماء العرب من فكرة التعامل مع الحزب السوري القومي الاجتماعي وقد تجددت حيويته. وتطبيقاً لشعار "لا سلاح للقوميين الاجتماعيين" منعوا وصول أي أسلحة عسكرية إلى مقاتلي الحزب على الجبهة الفلسطينية، خشية أن تحول تلك الأسلحة ضدهم في حالة الهزيمة. كما منعت الحكومة اللبنانية مظاهرة للحزب ضد تقسيم فلسطين في اللحظة الأخيرة، مما أثار اشمئزاز سعادة. أخيراً، وفي محاولة لفصل سعادة عن الرأي العام، حظرت جريدة "الجيل الجديد" التي صدرت أوائل عام 1948، حتى أنه قيل أن "فكرة التخلص من سعادة، والحزب السوري القومي الاجتماعي تبلورت في تلك الفترة، أي، أواخر عام 1948".[3]

---

[1] لبيب زويا يمق، المرجع السابق.

[2] انظر، المحاضرات العشر، والأعمال الكاملة، مجلد 14.

[3] لبيب زويا يمق، المرجع السابق.

واتخذت الأمور اتجاهاً آخر، نحو الأسوأ بعد الانقلاب العسكري في آذار (مارس) 1949. الأخبار القائلة بأن ضباطاً سوريين قوميين اجتماعيين، كانوا العقل المدبر للإنقلاب، أشاعت رعشات باردة في كل حنايا المؤسسة اللبنانيةالحاكمة. وعندما أعلن حسني الزعيم، قائد الانقلاب،[1] بيانه المتضمن تعابير مقتبسة من كتابات سعادة،[2] بدا أن أسوأ مخاوف الحكومة اللبنانية قد تتحقق. وأوحى بعض المراقبين السياسين المستقلين في لبنان، بوجود صلة بين الانقلاب وزيارة تفقدية قام بها سعادة للمدن السورية قبل ذلك.

أبدى سعادة، من جهته، اهتماماً بالغاً بالانقلاب. شعر أن "الحكومة الجديدة تحاول تطبيق مبادئ القومية السورية، وبرنامج إصلاحي مماثل للحزب".[3] ولكنه هاجم الانقلابات العسكرية، في مجالسه الخاصة، واعتبرها تدابير غير ملائمة.[4] ورغم ذلك، عقد سعادة اجتماعاً مع حسني الزعيم، وعبّر بعده عن رغبة في العمل المشترك وبصورة أوثق. وتعبيراً عن هذه الصداقة الجديدة، أهدى الزعيم مسدسه الخاص لسعادة.

نبه عادل أرسلان، وزير الخاجية السورية آنذاك، الحكومة اللبنانية وحذرها من هذا الاجتماع. وخوفاً مما هو أسوأ، دعا رياض الصلح، رئيس الوزراء، مجلس الأمن في لبنان إلى جلسة طارئة، وقرر حل الحزب السوري القومي الاجتماعي. وكتحذير لسعادة، أعلن عن تحالف جديد بين الكتائب اللبنانية وحزب النجادة، برعاية رئيس الوزراء اللبناني، رياض الصلح، ووزير

---

[1]أسد شرفان، "من هو حسني الزعيم؟"، صوت المغترب، سيدني، 7نيسان (ابريل) 1991.

[2]صاغ البيان عضو سابق في الحزب.

[3]لجنة الاصلاح القومي الاجتماعي، الثامن من تموز: وثائق الثورة والاستشهاد، الولايات المتحدة، 1992، صفحة 56.

[4]انظر، عبدالله قبرصي، تأسيس الحزب السوري القومي الاجتماعي وبدايات نضاله، مجلد2، فكر، بيروت، 1982، صفحة 221-223.

الخارجية السوري.[1] وبعد ذلك، داهمت قوى الأمن مكاتب الحزب في كل أنحاء لبنان واتخذت تدابير قاسية ضد أعضائه، في محاولة لإقناعهم بترك الحزب. يوم 9 حزيران (يونيو)، هاجم أعضاء الكتائب اللبنانية مطبعة الحزب فجأة، بناءً على تفاهم سري مع قوى الأمن. وشق المهاجمون المسلحون بالبنادق الرشاشة والقنابل اليدوية طريقهم إلى المبنى وأضرموا فيه النار. خلال الفوضى التي تلت ذلك، جرح عدد من أعضاء الحزب، ولكن سعادة، الذي كان في المبنى آنئذ، خرج سليماً. وحسب ما ذكره هشام شرابي، وصل الدرك اللبناني متأخراً واعتقل أعضاء الحزب بدلاً من المهاجمين.[2]

وما إن انكشف تواطؤ الحكومة في الحادث، حتى بادر سعادة إلى الهجوم، غير مدرك أن حسني الزعيم يستغله لمساومة لبنان، البلد الذي كان فيه نزاع معه منذ وصوله إلى السلطة. هرب تحت جنح الظلام إلى دمشق وأخذ يدبر لإسقاط الحكومة اللبنانية من هناك. منحه الزعيم السوري ملجأ سياسياً ودعماً مالياً، كما فعل ذلك الملك عبدالله الذي كان يحلم بسورية موحدة بقيادته.[3] وفي اليوم التالي، أعلن رياض الصلح أن "الحكومة اتخذت كل الترتيبات لحل الحزب السوري القومي الاجتماعي، وحددت يوم السبت الماضي موعداً لتنفيذ ذلك، ولكن حادثة الجميزة (حريق المطبعة) التي حصلت يوم الخميس الماضي -أي قبل 48 ساعة من الموعد المحدد- اضطرتنا لتقديم موعد الحل والمباشرة باجراءات التطهير على الفور".[4]

---

[1] المرجع السابق، صفحة 60.

[2] هشام شرابي، الجمر والرماد، منشورات الطليعة، بيروت، 1978، صفحة 208. كما هاجم الدرك اللبناني منزل سعاده واعتقل الذين وجدهم هناك.

[3] هشام شرابي ، المرجع السابق، صفحة 227.

[4] لجنة الاصلاح القومي الاجتماعي، المرجع السابق، صفحة 63-64.

الانتفاضة القومية الاجتماعية الأولى

كان حسني الزعيم، عندما وصل سعادة إلى دمشق، منهمكاً بتدعيم وضعه، ومقاومة مشاريع الوحدة. إلى جنوبه، كان عبدالله، ملك الأردن، حامل لواء سورية الكبرى، يهدد بتدمير قواعده السياسية الجديدة. وإلى الشرق، كان نوري في العراق الذي بدا "متردداً... ولكنه لم يقبل باتفاقية غامضة".[1] وأبعد من ذلك، كانت مصر والسعودية، غير المهتمتين برؤية الهاشميين يزدادون قوة، ولذا بادرتا إلى الاعتراف بحكمه ودعمه مالياً. وأخيراً، إلى الغرب كان لبنان، البلد الذي يمر بوضع غير مستقر، ويحاول استباق المشروع الأردني. أدرك سعادة الغموض السياسي الذي يكتنف رؤية الزعيم السوري، ولكنه لم يقدر خطورته حق قدرها.

تسارعت الأحداث خلال الأسابيع القليلة التالية، انحنى الزعيم الغامض، انحنى اضغط فرنسا ومصر، "وكلاهما صديق للبنان ويعارض مشروع سورية الكبرى الذي ينادي به الحزب السوري القومي الاجتماعي".[2] غيّر مواقفه فجأة وأخذ يبدي فتوراً حيال سعادة.[3] شعر أنه بتأييد سعادة، كان يدفع الحكومة اللبنانية إلى أحضان منافسيه الرئيسيين، الهاشميين. حسب ما ورد في تقرير بريطاني، كان لبنان راغباً في "التعاون مع العراق، حتّى إلى مدى القبول بمشروع الهلال الخصيب، بشرط أن يضمن العراق سلامة لبنان".[4] بالإضافة لذلك، كان حسني الزعيم، بدعم سعادة ضد النظام السياسي الطائفي في لبنان، يعرّض حكومته ذاتها للخطر إذا انتصر الحزب

---

[1] نيقولا زيادة، سورية ولبنان، مكتبة لبنان، بيروت، 1968، صفحة 104.

[2] جورج حداد، الثورة والحكم العسكري في الشرق الأوسط، جامعة كاليفونيا، 1971، صفحة 399.

[3] ربما أغرت المكافأة البالغة 25 ألف ليرة، حسني الزعيم باعتقال سعاده.

[4] ذكرها إدمون ملحم في "الخيانة والخداع في الثورة اللبنانية المسلحة الأولى"، ميدل إيست كوارترلي، خريف 1994، مجلد1، عدد 4، صفحة 10-12.

السوري القومي الاجتماعي. وكمكافأة له على تغيير مواقفه، مُنح صفقة جديدة شملت اعتراف لبنان الرسمي به، وشروطاً اقتصادية أفضل.

أصبح سعادة مرتاباً بحسني الزعيم، إثر انتخابه رئيساً للجمهورية في 25 حزيران (يونيو). طلب إلى مستشاره السياسي، صبري القباني، أن يرتب اجتماعاً بينهما، ولكن طلبه رفض بفظاظة بحجة أن الرئيس لا يريد خلق أزمة جديدة مع لبنان، بعد أن أطلق سراح أكرم طبارة (ضابط سوري قتل عميلاً إسرائيلياً داخل لبنان)، واعترف بحكومته.[1] أصبح الزعيم محاصراً من كل الجهات: رياض الصلح في لبنان يلوح باتفاقية اقتصادية مقابل سعادة؛ فاروق، ملك مصر، الذي يعارض أي نوع من الوحدة في الهلال الخصيب؛ قوى أوروبية عديدة تحارب أي تغيير في وضع سورية السياسي؛ ورئيس وزرائه محسن البرازي المعروف بعدائه لأنطون سعادة. كان الضغط على الزعيم هائلاً، حتى أنه طلب إلى أحد معاونيه أن يصفي سعادة سراً، مما أثار اشمئزاز القباني.[2]

رغم خطورة الوضع، أعلن سعادة أوائل تموز (يوليو) 1949، الثورة ضد نظام الحكم في لبنان. هاجمت وحدات حزبية مسلحة عدداً من مخافر الدرك بالقرب من الحدود السورية – اللبنانية، في البقاع الجنوبي (راشيا ومشغرة) وفي الجبال المطلة على بيروت. كان الهدف الحصول على السلاح قبل تحرك الفرقة الرئيسية بقيادة عساف كرم،[3] لاحتلال تلك المناطق. هشام

---

[1] كما تلقى سعاده تحذيراً من تقلب حسني الزعيم من سامي كباره، السياسي السوري الشهير الذي قابله يوم 6 تموز (يوليو).

[2] نذير فنصة، أيام حسني الزعيم، منشورات آفاق، بيروت، 1983، صفحة 79. بعد الحادث، أرسل صبري القباني إلى مصر ملحقاً بالبعثة الدبلماسية لوقف تأثيره على الزعيم.

[3] كان سوري الولادة وخدم في الجيش الفرنسي في سورية وحارب على الجبهة المصرية. يقول عارفوه أن عساف كان ذا عزيمة صادقة وكفاءة عسكرية استراتيجية. انظر هشام شرابي، المرجع السابق، صفحة 226.

شرابي، الذي كان إلى جانب سعادة، وصف مزاجه بما يلي:

> رغم أن سعادة تحدث عن الثورة وكأن نجاحها أكيد، فقد أشار في البيان الذي أصدره قبيل إعلان الثورة أنها "الثورة القومية الاجتماعية الأولى". فهل كان يتوقع فشل الانتفاضة وأنه ستتلوها ثورة ثانية في المستقبل؟ وهل كان في سره مدركاً أن الثورة مجرد مغامرة أملاها اليأس ونجاحها غير محتمل؟ أعتقد أنه أدرك كل ذلك فعلاً، ولكنه لم يكشف عن أي قلق، وواصل الحديث بلهجة الواثق والضحك بمرح، كما لو أن لا شيء يقلقه في العالم.[1]

وعلى أي حال، سرعان ما ساءت الأمور بشكل مريع. وحدات الحزب السوري القومي الاجتماعي التي اشتبكت مع مخافر الدرك، حصلت على القليل من السلاح، وواجهت قوى تفوقها عدداً وعدة. وبالنظر للإعتقاد بأن عدداً كبيراً من أعضاء الحزب يختبؤون في بشامون، أرسلت قوات خاصة لمنعهم من الاتصال بالثوار، وفي الاشتباك الذي حصل قتل قائد القوة، الكابتن توفيق شمعون، وجرح عدد من أعضاء الحزب واعتقل عدد كبير.[2] بات واضحاً أن الحكومة اللبنانية كانت تتلقى تحذيرات مسبقة عن تحركات الحزب السوري القومي الاجتماعي عبر محسن البرازي الذي كان ينقل المعلومات إلى نسيبه رياض الصلح في لبنان.[3]

أخمدت الانتفاضة خلال أقل من ثماني وأربعين ساعة. سعادة، الذي

---

[1] المرجع السابق، صفحة 227.

[2] سجلات الحكومة البريطانية، تقرير سياسي رقم 7، تموز (يوليو). اي88/1013/10339.

[3] خلال فترة الثورة، سمح لقوى الأمن اللبنانية بدخول سورية مراراً لجمع المعلومات عن الحزب السوري القومي الاجتماعي.

كان مقرراً أن يجتمع مع حسني الزعيم بناء على طلب الأخير، توجه بسيارته نحو الأردن. وفي منتصف الطريق، أمر سائقه بالعودة إلى دمشق. "أدرك أنه لا جدوى من الهرب وقرر أن يقف موقفاً أخيراً. وعندما وصلت السيارة دمشق، طلب إلى صبحي (سائقه) أن يذهب إلى مقر الرئاسة مباشرة، وأمر سمير (حارسه الشخصي) بأن يذهب ماشياً، وودعه بحرارة".[1] فور وصول السيارة إلى القصر الرئاسي، اعتقل سعادة وكبل بالحديد، وسارت به سيارة مصفحة إلى الحدود السورية – اللبنانية حيث سلم للأمن اللبناني.

لم تجر لسعادة محاكمة عادلة ولم يسمح له بالدفاع عن نفسه.[2] خلال أقل من ثماني وأربعين ساعة، حاكمته محكمة عسكرية وحكمت عليه بالإعدام، ونفذ الحكم خلال الساعات الأولى من صباح 8 تموز (يوليو) في لحظة ذعر،[3] مع ستة من أعضاء الحزب اختيروا على أساس طائفي. قرار الحكومة بالتخلي عن إجراءات العدالة العادية والسرعة في إعدام سعادة، أثار غضباً كبيراً في لبنان وسورية، وانعكس بشكل ملحوظ على صفحات الصحف الرئيسية. يكفي أن نذكر ما قاله غسان تويني في النهار: "إنها (الحكومة اللبنانية) بتسرعها خلقت عملاقاً عظيماً أقوى مما كانه سعادة في أي وقت، لقد جعلت منه شهيداً، لا لدى أتباعه فحسب، بل لدى أولئك الذين لم يرغبوا في شيء أكثر من موته".[4]

---

[1] هشام شرابي، المرجع السابق، صفحة 229.

[2] غادر إميل لحود، محامي الدفاع عن سعادة، المحكمة احتجاجاً على عدم منحه الوقت الكافي للإطلاع على الملف، وقال "أشم رائحة البارود". انظر، ادمون ملحم، "الخيانة والخداع"، المرجع السابق، صفحة 71.

[3] باتريك سيل، الصراع على سورية، صفحة 71.

[4] النهار، 9 تموز (يوليو) 1949.

الفصل الثالث
البحث عن نظرية قومية

انهيار الإمبراطورية العثمانية خلال وبعد الحرب العالمية الأولى لم يؤد إلى الاستقلال السوري، كما حصل لعدد من الشعوب التي تحررت من الهيمنة العثمانية في ذلك الوقت، وكان غياب الهوية القومية الواضحة في سورية أحد الأسباب الرئيسية. كان الوضع السائد أشبه بالموزاييك: إحدى الجماعات، المسيحية بصورة رئيسية، عرّفت "نحن" بأنها تعني سكان جبل لبنان، فيما عرفتها جماعة أخرى إسلامية بصورة رئيسية، بأنها تعني كل الذين يتكلمون العربية في القارتين الآسيوية والإفريقية. وتحدثت جماعة ثالثة عن أمة إسلامية أو دولة مسيحية بالاستناد إلى للولاء الطائفي أو الدوافع السياسية لدى أعضائها. هذا التعدد في الهويات وما ترتب عليه من تذبذب في الولاءات يمكن أن يكون، وقد كان بالفعل، كارثياً بالنسبة للخلاص القومي في سورية.[1]

كانت معضلة الهوية القومية إحدى الأمور التي أقلقت سعادة منذ حداثته. أيقن، منذ بدايات وعيه السياسي، أنه ما دام الشعب ممزقاً بين عالمين ويفتقر لأي جذور اجتماعية فلن يستطيع امتلاك معنى ثابت للهوية،

---

[1]انظر، منير خوري، ما الخطأ في لبنان؟ الحمراء، بيروت، 1990، صفحة 47.

الأمر الضروري لبناء دولة قومية حديثة ومستقرة.[1] وأي سعي قومي حقيقي يجب أن يبدأ بالسؤال الفلسفي الأساسي، من نحن؟ وما دام الجواب الواضح على هذا السؤال مفقوداً، فالقيام بأي نشاط سياسي ذي أهمية قومية غير ممكن. ولكن، لِمَ البدء الجماعي من "نحن"، بدلاً من الفردي "أنا"؟ لِمَ، بكلمات أخرى نسأل "من نحن" بدلاً من "من أنا"؟ عاد ضاهر يقدم جواباً:

> قد يعتبر البعض أن للسؤال "من أنا؟" أولوية على الأسئلة الأخرى. الوجوديون مثلاً، يولون السؤال الأخير اهتماماً كبيراً. ولكن بتوجيه هذا السؤال، يكون سعادة قد ارتأى ونكون نحن قد انسقنا إلى التفكير بالتحول من وجود فردي إلى وجود اجتماعي، لأنني، أنا، كائن اجتماعي قبل كل شيء. والاجتماعية ليست نتيجة اختيار شخصي أو انتساب عرضي للمجتمع.[2]

كان سؤال "من نحن؟"، على مستوى أكثر أصولية، الأساس لأهم حالات البعث القومي. الأمم التي بدأت، خلال فترة الحسم القومي، من منظور قومي راسخ، غالباً وما وفرت على نفسها العناء الاجتماعي والسياسي الذي عانت منه الأمم المضطربة الهوية خلال فترات خلاصها القومي. لذا، ينبغي أن يفترض أنه على الأمة أن تحرر نفسها من مشكلة الهوية الذاتية، قبل أن تتمكن من التفكير بمسائل الحياة الأوسع.

إذا كان هذا هو المضمون الذي يجب أن تقوم مشكلة الهوية من خلاله، فقد كان لدى سعادة ثلاثة خيارات: أحد السبل هو قبول هيكلية الهوية

---

[1] لوسيان باي، مظاهر التطور السياسي، لتل براون وشركاه، بوسطن، 1966، صفحة 63.

[2] عادل ضاهر، الاتجاهات المعاصرة في الفكر العربي، مؤسسة راند، نيويورك، 1969، صفحة 2.

التي نشأت بعد تقسيم الهلال الخصيب إلى دويلات صغيرة مصطنعة كأمر واقع. ربما كان هذا سائداً بين القوميين الضيقي الأفق في ذلك الوقت، ولكنه سبيل لا يمكن لسعادة أن يسلكه بحكم طبيعة عمله وأهدافه. بدلاً من ذلك، كان بإمكانه اختيار موقف أكثر حياداً بالتأكيد على العوامل التاريخية والانثربولوجية في تشكيل الهوية القومية. المشكلة في هذا الموقف هي أن التاريخ والانثربولوجيا لم يكونا في ذلك الوقت مؤشرين كافيين في الحياة السياسية والثقافية في سورية. البديل الثالث، وربما كان الأكثر واقعية وغعالية، كان إجراء بحث مستقل في مفهوم الهوية القومية على أساس الأبحاث المعاصرة المتعلقة بالموضوع.

اختار سعادة البديل الثالث رغم طبيعته المعقدة ومستلزماته. كانت الحصيلة "نشوء الأمم" الدراسة الموسعة عن القومية على أساس علم الاجتماع، وتطبيق المبادئ العلمية الأساسية.[1] تميزت هذه الدراسة التي تشكل نواة فلسفة سعادة بكاملها، بوضوح فكرها ورصانة تعابيرها ونطاق موضوعاتها، كما تكشف عن ذهن منفتح لأن سعادة فضل أن يكون محايداً أحياناً، على أن يكون سياسياً دائماً.

مفهوم الأمة: نظرة عامة

ارتأى سعادة أن الأمة "أساس مادي يقوم عليه بناء ثقافي". خصائص الأمة هامة، ولكن أياً منها لا يمكن أن تكون عاملاً حاسماً في تكوينها. أتت هذه الفكرة لسعادة، مبدئياً، من موريسون ماكايفر (Morrison Maciver)، عالم الاجتماع الأميركي الذي تضمنت دراسته الموسعة عن المتحد إحدى أول الدراسات الموسعة القومية.[2] برأي ماكايفر، نفهم الأمة على أنها "واقع

---

[1] أنطون سعادة، نشوء الأمم، بيروت، 1938، الطبعة الثانية، 1951.

[2] موريسون ماكايفر، المتحد، دراسة اجتماعية، ماكميلان وشركاه، لندن، 1917، صفحة 21.

اجتماعي" ناشئ عن عملية تفاعل معقدة تتم في مجالين مترابطين: تفاعل بين الشعب والأرض في قطر معين، وتفاعل بين شعب نفس القطر حتى يتشكل المتحد أخيراً.

قسم سعادة عملية التفاعل إلى حقب تاريخية مبتدئاً بظهور الإنسان على الأرض.[1] فيما بعد، انقسم البشر إلى مجموعات مختلفة وانتشروا عبر البئة المادية. سلسلة من الثورات الجيولوجية قسمت الأرض، قبل التاريخ الجلي، إلى مناطق جغرافية متميزة، وفي كل منطقة سكنت جماعات بشرية مختلفة الأعراق.

عاشت الأعراق، في المراحل البدائية الأولى من حياة الإنسان، كمتحدات مغلقة، وكانت القرابة الدموية المبدأ الأساسي في الحياة. بمضي الوقت، أخذت هذه الجماعات تغادر أماكنها بحثاً عن سبل أفضل لتلبية حاجاتها البيولوجية. وإبان ذلك، احتكت بالمتحدات الانسانية الأخرى. وحيثما خلت الطبيعة من المعوقات الخطيرة، تسارع التفاعل الاجتماعي، وعندها، ضعفت الرابطة الدموية بفعل الحروب والفتوحات والزواج المختلط، وأصبحت الاعتبارات الاقتصادية عوامل حاسمة في حياة البشر. المتحدات التي بقيت مستقرة ومعزولة في موطنها الأصلي الدائم، نسبياً، حافظت على النقاء العرقي في حياتها.

ويرى سعادة، أن المرحلة الثانية في عملية التفاعل حددت خصائص كل أمة. وفي هذه المرحلة، جرى تركيز كبير على البيئة الطبيعية كناظم هام لحياة الإنسان، رغم تطور العقل البشري.[2] يقول سعادة:

---

[1] تقيد سعادة بالتأويل العلمي القائل بأن الإنسانية نشأت عبر تطور طبيعي، رغم أن مسيرة هذا التطور لم تحدد بعد انظر سعادة، نشوء الأمم، الفصل الأول.

[2] يرى سعادة أن كل الكائنات الحية تتأثر بالبيئة الطبيعية ضمن مثلث "الجسم – الدماغ – المحيط". كما بين أن العلاقة بين الكائنات غير الإنسانية والبيئة كانت وما زالت جامدة وأحادية الجانب، بينما تحول الإنسان من مجرد التأقلم إلى التفاعل الإيجابي. نتج هذا

يكيّف الإنسان الأرض ولكن الأرض نفسها تعني مدى هذا التكيف وأشكاله. وفي الوقت الذي يسعى هو لتكييف الأرض لتوافق حاجاته الحيوية يجد نفسه مضطراً لتكييف حاجاته حسب خصائص الأرض النازل فيها".[1]

كما يرى سعادة أن الأرض أثّرت على التطور البشري بثلاثة طرق أساسية: طوبوغرافيتها، أثرت كثيراً عل طبيعة ونطاق تكيف الإنسان؛ كما أثرت على شكل الموارد البشرية وامتزاجها. وتركيبها الطبيعي أثر على سمات الشعوب الخارجية والفيزيولوجية؛ وأخيراً، سهل انقسامها إلى مناطق وحدة الجماعة الداخلية وحال دون اندماج البشرية في مجتمع واحد، ونتيجة لذلك، كانت الحياة البشرية على أنماط مختلفة وليست على نمط واحد. طورت كل منطقو معالمها وطريقة تفكيرها الخاصة، ومع مضي الوقت، نشأت حضارات مختلفة حول العالم، وظهرت، ضمن كل حضارة، سلسلة من البنى السياسية وتطورت المتحدات حتى استقرت نهائياً على الأمة–الدولة.

الأمة، كامتداد لهذه العملية التفاعلية، هي تلك الجماعة البشرية التي تعتبر نفسها قادرة على تشكيل وحدة اجتماعية لا تقوم على أساس بيولوجي، أي ليست عنصراً أو قبيلة. أصر سعادة على أن الأمة، كي تعتبر كذلك، لا بد وأن تكون قد مرت بمسار تاريخي طويل، وتيقظت للوعي القومي الشامل. وإذا افتقرت لهذه الميزات، تصبح الأمة شيئاً آخر: أمة في دور التكوين، شبه أمة... أو ما شابه. تحدث سعادة ثلاثة استثناءات ممكنة:[2]

التحول الهام برأي سعادة بسبب تفوق العقل على الحياة البشرية. المرجع السابق، الفصل الرابع.

[1] المرجع السابق، صفحة 40.

[2] المرجع السابق، الفصل السابع.

1. التمييز بين الأمم التي يعود مسار اندماجها الاجتماعي الداخلي إلى الوراء بقدر ما يسمح التاريخ، و"الأمم التي قيد التكوين" مثل الولايات المتحدة واستراليا حيث يتطور المجتمع تدريجياً ولكنه لم يصل مستوى الأمم القومية بعد.
2. التمييز بين الأمم التي هي نتاج تطورها الطبيعي الخاص مثل سورية الطبيعية وانجلترا وفرنسا، تلك الناتجة عن ظروف سياسية انتقالية واستعمار، كتلك التي تنشأ بمرسوم أجنبي.
3. الاختلاف بين الأمم التي وجدت بالقوة وتلك التي وجدت بفعل طاقتها الطبيعية الخاصة.

قال سعادة: "الأمة مجتمع طبيعي، لا بالقوة الخارجية وبالاستبداد ولا بأي شكل من أشكال الاصطناع".[1] والأمة، ككيان مستقل قائم بذاته، أعلى أشكال الاجتماع، لا من حيث القيم الاجتماعية والمؤسسية -أو الموضوعية- فحسب، بل ومن حيث طبيعة الإنسان الخاصة. يجد الإنسان علاقته الحقيقية الأولى في العائلة، في القرية أو المدينة، ويلبي احتياجاته الأولية من العشرة الإنسانية، وفي الأمة وحده يحقق ذاتها كاملة. ولهذا، تمثل الأمة الجزء الأسمى في جدول القيم الإنسانية الذي ينعكس على أشكال الاجتماع. ولفهم معنى هذا، لا بد بحث مفهوم سعادة للمتحد.

مثل ماكايفر، عرّف سعادة المتحد بأنه جماعة مترابطة من الناس، تعيش في منطقة جغرافية محددة، قد تكون قرية أو مدينة أو أي جماعة من الناس تعي ذاتها وتعيش ضمن منطقة محددة. ورغم أن كل متحد هو تجمع بشري، ليس تجمع متحداً. مثلاً، الجماعة المسافرة على متن سفينة تشكل تجمعاً بشرياً ولكنها لا تشكل متحداً، هذا لأن اجتماعها ذا طبيعة مؤقتة،

[1] المرجع السابق، صفحة 145.

والهدف الذي جمعهن مؤقت. لدى وصول السفينة إلى المكان الذي تقصده، تحقق كل المقاصد الأساسية لكل الفرقاء، وبالتاي، ينحل الاجتماع الذي حصل أثناء الرحلة، ولذا، كان الاجتماع ضرورياً لوجود المتحد، ولكنه، بحد ذاته، لا يوجد متحداً. يتحقق شرط الكفاية عندما تتطور الجماعة إلى كيان دائم ذي مصالح ثابتة. ويرى سعادة أن هذه المصالح نفسية وبيولوجية ومادية بطبيعتها، وتختلف من متحد إلى آخر.[1]

ضمن المتحد، هناك ارتباط بين المصلحة المشتركة ولاإرادة المشتركة وهي عامل آخر من عوامل نشوء المتحد. وفي هذا الترابط، تمثل المصلحة العامل السلبي والإرادة العامل الإيجابي. الأولى تحدد كل الروابط الاجتماعية والأخرى تؤمن تحقيقها الكامل وبفعالية. يقول سعادة: "واضح أن لا إرادة حيث لا مصلحة، لأنه عندما يجوع الشخص فهو يبحث عن الطعام. وعندما يعطش يبحث عن ماء للشرب. فتلبية هذه الحاجة مهمة الإرادة".[2]

لذلك، كان كل متحد إنساني مزيجاً من المصالح والإرادات المختلفة، والأمة ليست استثناء، وإذا كان الأمر كذلك، فبأي طرية تختلف عن أشكال المتحدات الأخرى؟ الجواب، برأي سعادة، يوجد في المزية التي تتفرد بها الأمة، وهي الكمال. فخلافاً للمتحدات الأصغر، في القرية أو المدينة. والتي تشكل جزءاً من كل، الأمة كل ذاتها، هذا لأن متحد الأمة يتسم بأقصى درجات التكامل الاجتماعي. مصالح الأمة الداخلية أكثر شمولاً منها في أي متحد آخر، ولهذا السبب بالذات، تصبح إرادتها العامة جوهرية. بالنسبة لسعادة، التضامن الاجتماعي في متحد الأمة له الأولوية على أي تضامن اجتماعي آخر، سواء كان ذلك في المتحدات المحلية أو المتحد الدولي

---

[1] المرجع السابق. قال سعادة: مصالح الحياة هي مصالح كل متحد، ولكن مصالح متحد معين، ليست مصالح كل متحد.

[2] المرجع السابق.

الأوسع لأن تماسكها أقوى وأعظم من مظاهر التنوع والاختلاف فيها. باختصار، الأمة ليست متحداً، فحسب، بل والأهم، هي تجسيد للمتحد الأكثر كمالاً المتحد القومي.

معنى وأهمية القومية

يمكن تلخيص جوهر مفهوم القومية عند سعادة، كما يلي: أي شكل من أشكال القومية يستمد قوته من الدوافع والرغبات الماضية بدلاً من واقع المجتمع ووجوده الموضوعي، لا يمكن أن يكون مؤشراً على الهوية القومية. القومية، برأي سعادة، هي روح الأمة في ذروة تطورها الاجتماعي، ووعي يدفعها قدماً في نضالها من أجل الحياة.

هذا الشكل من القومية، والذي دعاه سعادة "القومية الاجتماعية" يقع في المجال الضيق المشترك بين مفاهيم المؤرخين وعلماء الاجتماع عن القومية. فالقومية، بهذا المعنى، هي التضامن الكلي بين السكان الذين يعيشون في منطقة محددة، ويشتركون في أفكار ومشاعر انتقلت إليهم عبر التاريخ المشترك. الأمة، برأي رينان في كتابه الشهير، ما هي الأمة؟ تضامن: "نشأتها عن عاطفة التضحيات التي قدمها المرء وتلك التي يترتب عليه القيام بها ثانية، تفترض وجود ماض، وتجسد نفسها في الحاضر بفعل محسوس: التعبير بوضوح عن الموافقة على، والرغبة في مواصلة الحياة المشتركة".[1]

مثل رينان، اعتبر سعادة القومية شكلاً من التضامن يستلزم ولاءً أسمى بين أعضائها. وغالباً ما استعمل تعبير "عصبية" لوصفها، سابقاً بذلك ساطع الحصري وآخرين، ممن أخذوا التعبير عن ابن خلدون ووفقوا بينه وبين

[1] ارنست رينان، ما هي الأمة؟ باريس، 1882، صفحة 12.

نظرياتهم الخاصة.[1] عصبية القومية، كما تصورها سعادة، ليست مجرد عصبية هوجاء أو نعرة متولدة من اعتقادات أولية أو دينية. إنها ليست نوعاً من الطوطمية أو نعرة دموية أو سلالية، بل "شعور خفي صادق وعواطف حية وحنو وثيق على الحياة التي عهدها الإنسان".[2]

القومية، في هذا السياق، تشير إلى شكل يعنى من الوعي. وهي مختلفة تماماً عن الولاءات الضيقة مثل القبلية والطائفية، والمنفلشة مثل الأممية. وتدعى أحياناً "الوعي القومي"، ربما لتمييز الوعي القومي نفسه عن نتائجه الاجتماعية والسياسية أو لإعطاء القومية قاعدة في الطبيعة الإنسانية. تاريخياً، مثّل الوعي القومي أسمى تعبير عن الوجود الموضوعي للمجتمع. وقد أدرج ضمن النطاق الاجتماعي للإحاطة بكل عناصر المجتمع. وبالتالي، يتعادل الوعي القومي مع القومي الاجتماعي والتطلعات المشتركة وتجارب الشعوب المنتظمة بكليتها حول المجتمع. وهذا يمثل تحولاً حقيقياً عن المزايا الجماعية إلى الولاء الجماعي في دراسة القومية.[3] كما أنه يقدم حلاً للمشاكل التي ترتبط عادة مع أشكال القومية الحصرية أو الكونية لأن العاطفة القومية

---

[1] بسام طيبي، **القومية العربية**، صفحة 113-114.

[2] أنطون سعادة، **نشوء الأمم**، صفحة 167.

[3] اعتبر علماء الاجتماع الأوائل الأمة والقومية ضمن الفئات الاجتماعية مع اختلاط ثقافي ضئيل. المثال التقليدي على هذا هو كتاب فلوريان زاينسكي، القوميات الحديثة اعتبرت القومية "جماعة من البشر ذات سمات محددة ومميزة" (أوردها لويس سنيدر، **القوميات المتضخمة**، صفحة 370). قبل زاينسكي، ارتأى فريدريك هيرتز أن القومية "شيء محير تماماً" ولا يمكن "مراقبتها أو قياسها بأساليب مضبوطة". (هيرتز، القومية في التاريخ والسياسة، لندن، 1951). خلال السنوات الأخيرة، ركزت الدراسات الاجتماعية على الولاء الجماعي وليس على السمات الجماعية. وهذا واضح تماماً في أعمال قسطنطين سيمونز - سيمونوفتش وأنطوني د. سميث. عرّف الأخير القومية بأنها "حركة عقائدية لتحقيق الحكم الذاتي والاستقلال والمحافظة عليه نيابة عن جماعة يرى بعض أعضائها أنهم يشكلون "أمة" كالأمم الأخرى". كما ميز سميث بين "القوميات العرقية الأولى في العصور الوسطى والتعددية في العصور الحديثة ليبين كيف تطورت القومية إلى نوع استثنائي من الولاء" (أنطوني د. سميث، **نظريات في القومية**، نيويورك، 1971، صفحة 6).

توصف بأنها نتاج ظروفها التاريخية والداخلية الخاصة، بدلاً من الظروف العابرة والقيم المحددة.

القومية، كعقيدة سياسية، إيمان وإحساس. توجد عندما يوجد مفهوم المجتمع –الأمة، رغم أنها قد توجد حيث لا توجد الدولة فعلاً. كما تنطي القومية، ضمناً، على الرغبة في مطابقة الدولة أو الأمة والشعب– أو على الأقل، الرغبة في تحديد نطاق الدولة على أساس مبدأ اجتماعي. وبأي حال، عندما تتحول القومية إلى موقف متطرف، فإنها تمجد موضوعها أو تعزز قوتها بأسلوب استبدادي أوعاطفي.

حدد سعادة مهمة القومية بأنها، مبدئياً، توحيد وتدعيم الحياة القومية. قال: "القومية، إذن، هي يقظة الأمة وتنبهها لوحدة حياتها ولشخصيتها ومميزاتها ولوحدة مصيرها. وغنها عصبية الأمة. وقد تلتبس أحياناً بالوطنية التي هي محبة الوطن. لأن الوطنية من القومية ولأن الوطن أقوى عامل من عوامل نشوء الأمة. إنها الوجدان العميق الحي الفاهم الخير العام، المولد محبة الوطن والتعاون الداخلي بالنظر لدفع الأخطار التي قد تحدق بالأمة ولتوسيع مواردها، الموجد الشعور بوحدة المصالح الحيوية والنفسية، المريد استمرار الحياة بالتعصب لهذه الحياة الجامعة التي يعني فلاحها فلاح المجموع وخذلانها خذلانه".[1]

وبرأي سعادة أن كل أمة لابد لها أن تمر عبر مرحلة القومية خلال مرحلة أو أخرى من مراحل حياتها. ذلك لأن القومية نتيجة طبيعية لوجود الأمة. سعادة لم يعتبر هذا لعنة بل نعمة. كتب قائلاً: "الوجدان القومي هو أعظم ظاهرة اجتماعية في عصرنا، وهي الظاهرة التي يصطبغ بها هذا العصر على هذه الدرجة العالية من التمدن".[2] ضمن المجتمع، القومية أداة

---

[1] أنطون سعادة، نشوء الأمم، صفحة 167.

[2] المرجع السابق، صفحة 13.

فاعلة للتغيير، وقد تكون وسيلة الأمم المنقسمة سياسياً لتحقيق وحدتها في دولة واحدة، أو إحداث تغييرات داخلية واسعة المدى. وهذا هام، بصورة خاصة، في الدول المختلفة حيث أعاقت الرغبة في تقليد الغرب عملية الإحياء القومي.

وأخيراً، غالباً ما اعتبرت القومية قديمة جداً بسبب حيويتها الينامية وطابعها الشامل. سعادة لم يكن استثناءً، فقد اعتبر القومية الحديثة مجرد إحياء وصهر للإتجاهات القديمة التي تعود إلى الدولة – المدينة في العصور الكلاسيكية. كتب قائلاً: "ومن الهام جداً للعلم الاجتماعي سبب نسبة الرابطة القومية المؤسسة على فكرة الوطن إلى السوريين الكنعانيين".[1] ويرى سعادة أن: "الكنعانيين، من بين جميع شعوب التاريخ القديم، كانوا أول شعب تمشى على قاعدة محبة الوطن والارتباط الاجتماعي وفاقاً للوجدان القومي، للشعور بوحدة الحياة ووحدة المصير".[2]

ويذهب سعادة إلى القول بأن الكنعانيين، رغم إقامتهم لإمبراطورية بحرية، ظل توسعهم قومياً في الأساس. "كان انتشارهم انتشار قوم أكثر من اتساع دولة".[3] ورغم ذلك، مثلت القومية الحديثة، مترجمة إلى تاريخ عالمي، خطوة إلى الأمام في سعي الإنسان نحو الكمال الذاتي. لم تكن الدول السابقة أو المناطق الخاضعة لإرادة واحدة توصف بأنها قومية. والناس لم يمنحوا

---

[1]المرجع السابق، صفحة 160.

[2]المرجع السابق.

[3]المرجع السابق، دعا لويس سنيدر هذا النوع من القومية "اشتراكية الدولة" زاعماً أنها "تدعم ما يعتبر اليوم العناصر الأساسية للقومية – الأرض المشتركة الثقافات المشتركة والمؤسسات الإدارية والقانونية المشتركة". (لويس سنيدر، القوميات المتضخمة، مطبعة غرينوود، لندن، 1984). المشككون بالقومية، من جهة أخرى، يزعمون أن القومية نشأت عن الطبيعة الملازمة للبربرية وجسدت بشكل مختلف إلى حد ما، رموزها الأساسية ومشاعرها (الاعتقاد بالروح الجماعية، وصوت الدم، وغيرها). ولا يعقل أن يتفق سعادة مع هذا الرأي أبداً.

ولاءهم للأمـة، بل لأشكال أخرى من الأنظمـة السياسية: الدولـة – المدينـة، الاقطـاع وسـيده، الدولـة السـلالية، الجماعـة الدينيـة أو الطائفـة. فـي عصـر القومية، وفي عصر القومية فقط، تم الاعتراف بمبدأ أنه على كل قومية أن تشكل دولتها، وأن تضم الدولة كل أعضاء تلك القومية. وبرأي سعادة، كان هذا التحول الرائع ما جعل القومية تبرز كأهم ظاهرة إنسانية وتاريخية.

تحدي القومية الثقافية

تختلف القومية الثقافية عن القومية الاجتماعية من حيث اختلاف نظرة كل منهما للعلاقة المتبادلة بين القومية والثقافة. الأولى تعتبر الثقافة العامل الأهم في نشوء القومية، فيما تراها الأخرى نتيجة لنشوء القومية. مبدئياً، هو خلاف حول من يأتي أولاً: احداهما تتبع الثقافة للأمة والأخرى تفعل العكس. يؤكد سعادة على أنه "إذا سلمنا بهذه النظرية، سلمنا بأن الصفات هي صفات ثابتة لا تتغير ولا تتحول ولا تنتقل ولا تكتسب".[1] وبكلمات أخرى، في القومية، "الصفات تتبع المتحد لا المتحد الصفات".[2]

يرى لبيب زويا يمق أن هذا التعريف لا يعدو وكونه محاولة لتبرير وجهة نظر الكاتب ورغباته. ويقول: "بالنسبة لسعادة، هذه المعايير (أي اللغة والتاريخ والدين)، وبصورة خاصة اللغة والدين ليست جوهر القومية. وبالفعل لو أنها كانت كذلك، وكان عليه أن يقر بها، لفقدت نظرية سعادة دعائمها كلها".[3]

---

[1] أنطون سعادة، نشوء الأمم، صفحة 139.

[2] المرجع السابق، صفحة 165. وهذه طريقة أخرى مارس بها ماكايفر تأثيره على سعادة. يرى ماكايفر أن "متحد الأمة يعتمد على سمة محددة كالعرق أو اللغة أو الدين أو العادات أو التقاليد. وهو متجذر في التاريخ، ولكن التاريخ وحده لا يفسره". آر. م. ماكايفر، المتحد، صفحة 13. انظر أيضاً كتابه، عناصر الضمير الاجتماعي، صفحة 37.

[3] لبيب زويا يمق، المرجع السابق، صفحة 104.

برأينا، الأصح أن يقال إن سعادة اختار هذا الخط الفكري لأن كل تعاريف القومية المتداولة في سورية كانت نسخة من مصادر أجنبية بدل أن تكون نتيجة دراسة مستقلة. وفي معظم الحالات، عكست تعاريف القومية اعتبارات سياسية أو دينية لدى كاتبها. كما أنه ليس من العدل أن تتجاهل واقع أن القومية السورية كانت منذ البدء، فكرة ثقافية، ولذا، فهي لا تستلزم تحولاً نظرياً كي تبرر ذاتها.[1]

في القومية الثقافية، تطغى الثقافة على كل المظاهر الأخرى للحياة القومية، وهي مزية قومية حصراً وتصبح جزءاً من المران البشري منذ الطفولة وحتى الشيخوخة. تركز القومية الاجتماعية، بدلاً من ذلك، على العامل الاجتماعي في نشوء الأمة، وتعتبر الثقافة ظاهرة إنسانية أوسع وأكثر شمولاً تتجاوز الحدود القومية والاثنية. وقد شرح إيمي سيزير (Aime Cesaire) الذي أوحى بحركة أدبية إفريقية غربية هذا المفهوم، على النحو التالي:

> أعتقد أنه من الصحيح تماماً أن تكون الثقافة قومية. وواضح أيضاً، على كل حال، أن الثقافات القومية مهما تباينت، يمكن أن تصنف في مجموعات على أساس التشابه. بالإضافة لذلك، لهذه العلاقات الثقافية العظيمة، وهذه العائلات الثقافية العظيمة اسم، فهي تدعى حضارات. بكلمات أخرى، إذا كان وجود ثقافة قومية فرنسية وإيطالية وإنجليزية وإسبانية وروسية... الخ حقيقة لا شك فيها، فكون هذه الثقافات تنطوي

---

[1] أنيس المقدسي، أحد أوائل دعاة القومية السورية. كتب قائلاً: "وحدة الوطن القومية هي الرباط الذي يجمع الأفراد على اختلاف ميولهم على تقاليد جغرافية ودينية وأدبية ولغوية متشابهة، مما يجعلهم جسماً واحداً مستقلاً عن الآخرين. السمات القومية هي التي تجعل الإنجليزي إنجليزياً، والفرنسي فرنسياً... الخ وبنفس الطريق تميز السورية السوري عن الشعوب والقوميات الأخرى". الهلال، آذار، 1923.

على عدد أوجه من التشابه المدهش، إلى جانب الخلافات الحقيقية، لا يقل وضوحاً حتى أننا نستطيع الحديث عن ثقافة قومية خاصة لكل بلد من البلدان المذكورة، والحديث عن حضارة أوروبية.[1]

بالمثل، نظر سعادة إلى الثقافة بمعايير حضارية، إلى حد كبير. ففي الوقت الذي لم ينكر فيه وجود سمات ثقافية محددة لكل أمة إنكاراً تاماً، فضل أن ينظر إلى الثقافات القومية باعتبارها تنتسب إلى مناطق أو مراحل تاريخية محددة، لا ككيانات مستقلة بذاتها. بالتعابير الحديثة، يشار لها باعتبارها "مجال ثقافي" للأمة ويشمل نطاقاً أوسع للأمة.

ويرى سعادة أيضاً أن القومية تعكس مجمل البيئة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للشعب، وليس مجرد ثقافته. الوعي القومي كان اجتماعياً، وليس ثقافياً، والقومية تجربة طبيعية لكل عضو في الأمة منذ الطفولة. أما في القومية الثقافية فالناس لا يولدون قوميين، بل يتحولون إلى قوميين. يولدون في الأمة وليس في ثقافتها، والوعي الذي يكتسبونه ثقافي أساساً. برأي سعادة، هذا الوعي مرحلة في تطور الوعي القومي، ولكنه لا يعادله.

أدان سعادة القومية الثقافية باعتبارها لعنة وهوساً وضرباً من الغرور المبالغ فيه. وأظهر كيف أنها سرعان ما تتحول إلى موقف عدواني عندما تقتصر على عامل حصري ضمن الأمة. المثل الذي أعطاه هو اللغة:

> وحيث تتخذ اللغة أساساً للقومية يكون القصد من ذلك التعبير عن حاجة التوسع والامتداد، كما هي الحال في ألمانيا التي

---

[1] ايمي سيزير، الثقافة والاستعمار، المؤتمر الأول للكتاب والفنانين السود، باريس، 1956، صفحة 23.

يلجأ مفكروها أحياناً إلى وحدة السلالة. وأحياناً إلى وحدة اللغة لتبرير حاجتها إلى التوسع ولضم أقلياتها الداخلة في أمم أخرى تعمل على إذابتها.[1]

بكلمات أخرى، لا تقر القومية الثقافية بحدود يضعها المجتمع. وهي تحمل بذور هزيمتها الذاتية لأن "أولئك الذين يركزون على الروابط اللغوية، الاثنية، الثقافية مستهدفين جعل كل الشعوب ذات الخلفية المشتركة معاً، سيدخلون في نزاع مع آخرين لهم أهداف مماثلة".[2] إلى ذلك، اختلفت القومية الثقافية بالاسم عن القومية الاندماجية أو التوسعية، ولكنها اختلفت جذرياً عن القومية الاجتماعية.

قومية اجتماعية لا قومية اشتراكية

جوهر القومية الاشتراكية هو القومية التي نادى بها المؤرخ هنريخ فون تريتشكه (Heinrich von Treitschkei) والمقولة الأساسية في الداروينية الاجتماعية: الأفراد والأمم معرضون دوماً للصراع المستمر من أجل الحياة. والعنصر هو مركز الحياة في هذا الصراع، وكل العناصر الأخرى تقوم بالنسبة له. زعمت القومية الاشتراكية أن المحافظة على نقاء الدم والعرق هي أنبل مهام الأمة. كما زعمت أن العرق الألماني هو "القوة الروحية" التي يعتمد عليها خلاص العرق الآري والعالم. وبناء عليه، ظهرت السياسات النازية كوسيلة هدفها الوحيد هو تحسين العرق الألماني وراثياً وحمايته من التهجين العرقي، مما يستدعي، بنظر الوطنيين الاشتراكيين، اعتبار العرقية

---

[1] أنطون سعادة، نشوء الأمم، صفحة 172.

[2] لويس سنيدر، القوميات المتضخمة، صفحة 66.

مبدأ أسمى وعلى الدوام.[1]

بعكس ذلك، استبعد سعادة مفهوم العرق كمعيار للقومية. وأعلن في إحدى أقوى كتاباته ضد مفهوم القومية الاشتراكية للنقاء العرقي "نقاء العرق أو الدم المزعوم في أمة خرافة لا أساس لها. ويوجد لدى الجماعات البدائية فقط، وحتى هناك هو نادر".[2] ولنفس السبب، انتقد أفكار الكونت غوبينو (Gobineau) وتشمبرلين، أسلاف القومية الاشتراكية، وباسكال منشيني الذي انزلق دون وعي إلى استعمال شعار العرق في تعريف مفهوم الأمة.[3]

فقد فكرة القومية، في القومية الاشتراكية، أي زعم بالموضوعية العلمية، هذا لأنه لا علاقة بين العرق والحدود القومية. والأهم، فالأمة من منظور اجتماعي بحت، ليست عرقاً واحداً بالمعنى العلمي، بل أعراق متعددة انصهرت معاً. الانصهار عملية يتم بموجبها اندماج عرقين أو أكثر لانتاج مزيج يختلف إلى حد كبير عن الأعراق المندمجة، ولكنه يشتمل على عناصر منها جميعاً، ويتم الاندماج عبر حوافز الاتصال والتطور الداخلي اللاحق.

والاختلاف الهام الآخر بين القومية الاجتماعية والقومية الاشتراكية، يتعلق بمفهوم التاريخ القومي. في القومية الاشتراكية يعلو صوت نقاء الدم على صوت العقل، والعرق هو محور التاريخ الإنساني. ارنست كريك (Ernest Kriek)، الفيلسوف الوطني الاشتراكي في هيدلبرغ أكد هذا التناقض على النحو التالي: "لقد ظهر... الدم ضد الانحلال الفردي،

---

[1] ولهلم ريتش، النفسية الجماعية للفاشية، صفحة 26.

[2] أنطون سعادة، نشوء الأمم، صفحة 36.

[3] ارتكب فقيه اللغة الفرنسي ماكسمليان بول إميلي ليز خطأً مماثلاً إذ دعا الأمة "اتحاد جماعة من الناس يسكنون منطقة واحدة، سواء كانوا خاضعين لحكومة واحدة أم لا، ولهم مصالح مشتركة منذ وقت طويل، حتى يمكن اعتبارهم ينتمون لعرق واحد. أوردها ل. لويس سنيدر، القوميات المتضخمة، صفحة 232.

والفضيلة العسكرية ضد الأمن البرجوازي، والشعب ضد الفرد والجمهور".[1]

حدد هتلر في كتابه "كفاحي" المبادئ الأساسية للنظرية العرقية على النحو التالي:[2] أولاً، صراع من أجل بقاء الأفضل يطلق مسار التقدم الاجتماعي. ويحصل هذا الصراع ضمن العرق الواحد، مما يؤدي لنشوء نخبة طبيعية، كما يحصل في الأعراق والثقافات التي تعبر عن الطبيعة الأصيلة للأعراق المختلفة. ثانياً، اختلاط عرقين يؤدي إلى انحطاط العرق الأسمى. ثالثاً، كل الحضارات والثقافات الهامة أبدعها عرق واحد، أو عدد قليل من الأعراق، كحد أقصى. العرق المعين الذي ميزه هتلر في مجال الإبداع الثقافي هو العرق الآري، الذي يرى هتلر أنه اكتسب مزاياه المناقبية المتفوقة من مثاليته (نبله) وشعوره بالواجب، لا من ذكائه. وبالاستناد لهذا المفهوم العام العضوي للحياة، ينبغي أن تعاد كتابة كل التاريخ وتأويله كصراع بين الأعراق ومثلها الخاصة، وأكثر تحديداً، كصراع بين العرق الآري أو العرق المبدع للثقافة والسلالات البشرية الأدنى".[3]

على العكس من ذلك، اعتبر سعادة الانصهار العرقي عاملاً فاعلاً في التاريخ البشري. ورغم أنه ميز بين الحضارات الراقية والمتدنية، لم يغفر أبداً رؤيته الصائبة لمسألة العلاقات العرقية. واعتمد هذا التمييز نفسه على أساس التهجين العرقي. وبناء عليه، رأى أن الحضارة المتفوقة ليست حصيلة النقاء العرقي، كما يريدنا الوطنيون الاشتراكيون أن نعتقد، بل نتاج تواصل التمازج العرقي ضمن الجماعة، والعكس صحيح بالنسبة للحضارات الأدنى. وفيما تنظر القومية الاشتراكية إلى الأمة في وجودها وتاريخها بمعنى عرقي بحت، تنظر إليها القومي الاجتماعية على أساس العوامل البشرية والجغرافية.

---

[1] أوردها فرانز نيومان، فرس البحر، لندن، 1944، صفحة 464.

[2] أدولف هتلر، كفاحي، نيويورك، 1939، مجلد 1، الفصل 11.

[3] جورج سابين، تاريخ الفكر السياسي، جورج هارب وشركاه، لندن 1957، صفحة 736.

قال سعادة: "لا بشر حيث لا أرض ولا جماعة حيث لا بيئة ولا تاريخ حيث لا جماعة".[1]

باختصار، القومية الاشتراكية والقومية الاجتماعية تعملان في مجالين ثقافيين منفصلين: الأولى تربط بين العرق والأمة، والأخرى تستبعد أي علاقة كهذه. وإذا بدا أنهما متشابهان في بعض النواحي المحدودة، وجب أن نقر بوجود بعض التشابه، النظري والعملي، بين جميع الإيديولوجيات مهما بدت بعيدة عن بعضها. والأكثر وضوحاً هو الاختلاف بين العناصر الجوهرية للفكرة والعناصر العرضية فيها والتي قد تصبح العدو الأكبر للعناصر الجوهرية. وضمن هذا المفهوم، ينبغي أن يتم التحليل المقارن بين لا القومية الاشتراكية والقومية الاجتماعية فحسب، بل وبين أي فكرتين.[2]

عبثية القومية السياسية (الفاشية)

الأمة والدولة، في مفهوم القومية السياسية والفاشية بوجه خاص، مترادفتان ولا وجود لإحداهما بدون الأخرى. خلق هذا التصور حوافز انتقائية قدمها ميكافيللي وهيجل في أبحاثهما الموسعة عن الدولة. القومية الاجتماعية، على العكس من ذلك، لا ترى أن الأمة والدولة متطابقتان دوماً، رغم أن ذلك قد يحصل. هناك حالات عديدة لانقسام الأمة، تحت الضغط، إلى دول منفصلة، أو ضمت فيها الإمبراطوريات، وبالتدريج، عدداً من الأمم. أكد سعادة على أن العديد من الأمم الحالية قامت على أنقاض إمبراطوريات في عمليات انطوت على نضال ضد الدولة القائمة، بشكل أو بآخر.

---

[1] أنطون سعادة، نشوء الأمم، صفحة 48.

[2] غالباً ما أهمل الكاتبون عن الشرق الأوسط العناصر الأساسية التي اختارها سعادة، واختاروا الاستناد لبعض المظاهر الخارجية والبنية السياسية للحزب السوري القومي الاجتماعي، الحزب الذي أسسه عام 1932. المثال التقليدي هو الفصل الذي كتبه ميشال سليمان عن الحزب السوري القومي الاجتماعي في كتابه "الأحزاب السياسية في لبنان".

عبّر موسوليني عن الأفكار التالية عن الحركة الفاشية:[1]

- الفاشية تصور ديني للإنسان في علاقته الأصيلة بقانون أسمى وإرادة موضوعية تتجاوز الفرد، قانون أسمى يسمو به لعضوية واعية في المجتمع الروحي.
- الفاشية، بالإضافة لكونها نظام حكم، هي أيضاً، وقبل كل شيء، نظام فكر.
- التصور الفاشي يرى الدولة مقابل الفردية، وهي للفرد بقدر ما يتوافق مع الدولة التي تشكل الضمير والإرادة الشاملة للإنسان في وجوده التاريخي.

رفض سعادة هذا التصور للدولة كوثن مستقل يجب أن ينحني له كل شيء، رفضاً قاطعاً. كتب قائلاً: "الدولة وحكومتها ليستا مظهرين اجتماعيين نهائيين، بل تقومان على ما هو أعمق منهما، على حياة المتحد وإرادته".[2] بكلمات أخرى، الدولة، بوصفها الإبداع الأسمى للطاقة الثقافية الإنسانية، مجرد مؤسسة في الأمة وليست الأمة نفسها.

نستطيع، من هذا التحليل البسيط، استخلاص اربعة اختلافات أساسية بين الفاشية والقومية الاجتماعية:

أولاً، اختلاف حول العلاقة المتبادلة بين الدولة والأمة. بالنسبة لسعادة، تمثل كل منهما مظهراً مختلفاً من مظاهر النشاط الإنساني، الأولى سياسية والأخرى اجتماعية. وبناء عليه، تدخل دراسة الدولة في نطاق العلوم السياسية. فيما تندرج دراسة الأمة في نطاق علم الاجتماع. موسوليني، من جهته، اعتبرهما مترادفتين وتمثلان حقيقة أساسية واحدة، لا وجود لإحداهما

---

[1] بنيتو موسوليني، العقيدة والمؤسسات، روما 1935.

[2] أنطون سعادة، نشوء الأمم، صفحة 187.

دون الأخرى. وبناء عليه، فهو ينظر للدولة باعتبارها الحقيقة الوحيدة للأمة، مما يؤدي لنشوء قومية متطرفة تجرد الأمة من كل شيء، عدا سمتها السياسية. سعادة، في الواقع، أقام الدولة على أساس مفهوم الأمة، باعتبار الأمة كياناً يتجاوز إرادة وحياة الفرد، ولأنها وجود موضوعي مستقل عن وعي الأفراد، يوجد حتى ولو كان الفرد ضده. وبكلمات أخرى، يرى سعادة أن الأمة توجد كمعطى أو واقع طبيعي، وليس باختيار المواطنين.

ثانياً، تعتبر الفاشية الدولة مفتاح الحياة القومية، ويقبل الأفراد والجماعات طالما كانوا ضمن الدولة، بناء عليه، تكون الدولة والأمة شيئاً واحداً، أو مسميات غير منفصلة لبنية ضرورية.[1] هذا التفوق والشمول الكلي للدولة تبلور في شعار: "كل شيء للدولة، لا شيء ضد الدولة، لا شيء خارج الدولة".[2] القومية الاجتماعية، للمجتمع، باعتباره ظل الأمة على الأرض، قيمة مطلقة. وكل شيء آخر، بما في ذلك الدولة، ينسب إلى الأمة، وكل قيمة للدولة تأتي من الأمة وحدها، وتطوها وتطور كل المؤسسات الأخرى في المجتمع يتناسب مع تطور الأمة، في كل الحالات تقريباً. وجدير بالملاحظة هنا أن العلاقة المتبادلة بين النظرة الهيجلية والفاشية الكلية للدولة، أقل وضوحاً مما يبدو لأول وهلة. بالنسبة لهيجل وسعادة، العلاقة بين الأمة والدولة ليست علاقة تبعية، كما ترى الفاشية، بل علاقة غاية ووسائل.[3] كتب هيجل: "يقال عادة إن غاية الدولة هي سعادة المواطن. هذا صحيح تماماً. إذا لم تكن أمورهم على ما يرام، وإذا كانت رغائبهم الذاتية لا تتحقق، وإذا لم يجدوا في الدولة وسيلة لإشباع رغائبهم، كانت منزلة الدولة غير مضمونة".[4] بالمثل، يقول سعادة أن "إرادة المتحد" هي الأساس الجوهري

---

[1] أي. جي. غولد. وه. و. ترويت، العقائد السياسية، ماكميلان، نيويورك، 1973، صفحة 108.

[2] جورج سابين، تاريخ الفكر السياسي، صفحة 728.

[3] دافيد مشكامب، المفكرون السياسيون، ماكميلان، ملبورن، 1986، صفحة 173.

[4] واردة في المرجع السابق.

للسلطة في المجتمع، وبالتالي، فهي السيادة الحقيقية والسلطة العليا في الدولة.

ثالثاً، شعار الدولة – الأمة في الفاشية، والذي يعني أن الدولة ككيان جيو –سياسي سابق على الأمة ومساعد على وجودها، معكوس في القومية الاجتماعية.[1] حسب التصور الفاشي، ليست الأمة هي التي توجد الدولة، فهذا مفهوم طبيعي قديم... الأحرى، هو أن الدولة هي التي توجد الأمة، إذ تضفي الإرادة وبالتالي الحياة الحقيقية لشعب أصبح يعي وحدته المعنوية.[2] بالفعل، ترى الفاشية أن الدولة، كتعبير عن إرادة أخلاقية كونية، توجد الحق بالاستقلال القومي.

وبعكس ذلك، تعتبر القومية الاجتماعية أداة إنسانية، ومؤسسة تعتمد إلى حد كبير "على الحياة في المتحد وإرادته".[3] أكد سعادة على أن كل أمة تناضل لإقامة دولة خاصة بها، ونجاحها أو عدمه، لا يجردها من قوميتها

---

[1] تاريخياً، كان المفكرون القوميون الألمان في القرن التاسع عشر هم الذين أثاروا الخلاف حول أيهما الأسبق، الأمة أم الدولة. وفي محاولة لدعم مطالبة بسمارك بإقليم الألزاس – اللورين الذي كان معظم سكانه يتكلمون الألمانية، اعتبروا العوامل الثقافية (وفي هذه الحالة اللغة المشتركة) أهم عوامل القومية والدولة باعتبارها نتيجة طبيعية لها. رد مناظروهم الفرنسيون بتصور مختلف للقومية. تحدوهم الرغبة في الاحتفاظ بالألزاس – واللورين، رفضوا فكرة القومية الثقافية وركزوا على مفهوم السيادة الشعبية، أي أن الأمة تطور اجتماعي حصل ضمن بوتقة الدولة. ومع الوقت، انتشر الخلاف في أجزاء أخرى من أوروبا، مما أدى لقيام معسكرين متعارضين. رأى أحدهما أن الدولة، ككيان جيو – سياسي، سبقت وساعدت على نشوء الأمة. دعاة هذه النظرة (نظرة الدولة – الأمة)، أشاروا إلى فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة لدعم مزاعمهم. رأى المعسكر الآخر أن الدولة تطور قومي ونتاج للقومية في مراحل تشكلها. وأشار أعضاؤه إلى التطور القومي في أوروبا الوسطى والشرقية لاثبات ذلك.

[2] الموسوعة الإيطالية، مجلد 14، روما، 1935، (بالإنجليزية)

[3] المرجع السابق، صفحة 132.

الأصيلة، ومهما كانت قسوة انتهاك استقلالها، لا يمكن أن تباد أو تكبت كلياً.

رابعاً، تختلف القومية الاجتماعية والفاشية حول دور الدولة في المجتمع: الأولى تراه ذرائعياً والأخرى تراه عضوياً. والخلاف بين هذين التصنيفين، في جوهره، مسألة علاقة. المفهوم العضوي يتصور الدولة متحداً طبيعياً وكائناً عضوياً يتسم بكل سمات الكائن الحي. وينسب هذا التصور غالباً، إلى أرسطو الذي يعتبر كتابه "السياسية" أول دراسة منهجية للدولة. يستهل أرسطو كتابه السياسة بفكرتين هامتين:

1. الدولة متحد.
2. الدولة أعلى أشكال المتحد.

ويذهب إلى مدى تفسير كون الدولة كياناً عضوياً بطريقتين. الأولى، بوصف تطور المؤسسات الاجتماعية من العائلة فالقرية فالدولة –المدينة، وبهذا المعنى التاريخي تكون الدولة مرحلة أخيرة في نمو العلاقات البشرية. كما تعتبر الدولة عضوية بنظر أرسطو بمعنى طبيعي أو فلسفي. "واضح أن الدولة بطبيعتها سابقة على العائلة والفرد، لأن الكل ضرورة مسبقة للجزء". بكلمات أخرى، العائلة والقرية توجدان أساساً للمحافظة على الحياة وتأمين منافع العشرة، أما الدولة فتوجد من أجل غايات سامية وليس لمجرد العشرة".[1] كما نجد المفهوم العضوي أيضاً في كتاب هيجل "فلسفة التاريخ". يعرّف هيجل الدولة بأنها "تحقق الحرية"، وكل ما يمتلكه الكائن البشري من قيم كل – الحقائق الروحية– تأتيه عبر الدولة.[2] بهذا المعنى، للفرد قيمة أخلاقية لأنه

---

[1] وليم ابنشتين، المفكرون السياسيون العظام: من أفلاطون حتى الوقت الحاضر، حولت، رينهارت وونستون، 1969، صفحة 69.

[2] فريدريك هيجل، فلسفة التاريخ (1821)، ترجمة ت. م. نوكس، فلسفة الحق، مطبعة جامعة اكسفورد، 1942، صفحة 236.

جزء من الدولة، التي هي التحقق الكامل للعقل، أ, كما يقول هيجل "الفكرة العلوية الموجودة على الأرض". النظرة الفاشية للدولة، نتيجة مباشرة لهذا التصور. الزعيم غير المنازع للفاشية الإيطالية، بنيتو موسوليني. اعتبر الدولة أعلى قيمة أخلاقية في المجتمع، ولا يوجد شيء إنساني أو روحي أو ذو قيمة، خارج الدولة.[1] لذا ففي الدولة الفاشية، لا يعترف بأي قيم أو روابط اجتماعية إلى جانب الدولة. ودورها في المجتمع هو الهيمنة الكاملة على كل مناحي حياته، وباختصار، دولة كليانية. (توتاليتاريان).

النظرة الذرائعية للدولة أقدم وقد قال بها السفسطائيون قبل أرسطو بقرن كامل.[2] وهي تعتبر الدولة وسيلة أو آلة تستخدم لغايات وأهداف أسمى منها. تحاول مدرسة الفكر الليبرالي مثلاً، تقليل مهام الدولة وتخويل القطاع الخاص سلطاناً أكبر، بهدف ضبط الدولة وتقييدها خوفاً من سلطتها القسرية. بالمثل، في المدرسة الفكرية الماركسية، الدولة، مبدئياً، جهاز الطبقة المسيطرة لاستغلال الطبقة الأدنى. بكلمات أخرى، الدولة لا تعكس الصالح العام، لأنه لا يوجد شيء كذلك، بل مصلحة الطبقة المسيطرة، وطبيعتها ودورها يتغيران وفق المصالح الطبقية وتفاعلاتها التنافسية، تماماً. ولما كان ماركس قد قسم التاريخ الإنساني إلى حقب متميزة، وعرض الدولة كانعكاس لمصالح الطبقة المسيطرة في حقبة، توصل إلى أن الدولة تتلاشى عندما ينتهي الصراع الطبقي، وينشأ مجتمع لا طبقي.

يرى سعادة أن الدولة هي المظهر الثقافي للأمة، وتطورها يتناسب مع التطور المادي. وقد كانت كذلك عبر التاريخ الإنساني كله. والدولة كمؤسسة، هي أساساً حصيلة ثلاثة تطورات أساسية: تطور أنماط الحياة

---

[1]بنيتو موسوليني، عقيدة الفاشية، صفحة 28.

[2]كان السفسطائيون معلمين يتجولون من مدينة إلى أخرى لإلقاء دروسهم، وهي في الأساس عن المنطق وفن الاستمرار، مقابل رسوم يدفعها المستمعون. عملوا في اليونان أواسط القرن الخامس قبل الميلاد.

المستقرة، وظهور الشخصية الفردية مع ارتقاء المجتمع من مرحلة الشيوعية البدائية، وتولي جهاز الدولة سلطات قسرية. الظروف المادية والنفسية المختلفة عبر التاريخ أوجدت دولاً مختلفة: الدولة البدائية التي استندت دوماً للمعتقدات الدينية والطوطمية والأعراف؛ والدولة التاريخية التي ظهرت مع ظهور نمط الحياة المدني المستقر؛ والدولة الدينية التي زعمت أنها تحكم الشعب بإرادة إلهية؛ والدولة الحديثة التي ظهرت إثر الثورة الصناعية وبروز الوعي القومي، وفي كل الحالات، عكست الدولة الظروف السائدة في المجتمع ومستوى تقدمه المادي – الروحي.

كما يرى سعادة أن الدولة الحديثة شكل لبنية سياسية وقانونية تلت مختلف الترتيبات التي ظهرت عبر التاريخ. سمتها القانونية الأساسية هي السيادة: أي فكرة الولاية الكاملة على الأرض والشعب المقيم عليها.[1] داخل الأمة. لا سلطة تعلو على سلطة الدولة. ولكن دورها، حسب ما يراه سعادة، هو حصراً، إرادة شؤون الأمة عبر التشريع والقضاء. وبالإضافة لهذه المهمة، عليها أن تحمي نفسها من الأخطار الداخلية والخارجية وتوفير الرفاه لمواطنيها. وهكذا تكون الدولة مجرد آلية لتحقيق أهداف الأمة في تحقيق الرفاه المشترك، وليس أداة للسيطرة على الأمة عملياً.

وأخيراً وليس آخراً، تختلف العقيدتان حول الشكل الأفضل للدولة.[2] مفهوم الفاشية للدولة شامل تماماً، مخارجها لا يمكن أن توجد قيم إنسانية

---

[1] كمبدأ، السيادة ذات بعد عملي وقانوني، لأن المعترف به قانوناً أن الدول الأخرى تعتمدها كمعيار، حتى ولم تكن ممارسة السيادة الحصرية ممكنة في الواقع.

[2] كان السؤال عن الشكل الأفضل للدولة موضوعاً للتأمل الفكري، في تاريخ الفلسفة السياسي: أفلاطون، مثلاً، كان ميالاً لدولة نخبة الفلاسفة الذين تحددهم رغبة حقيقية بالحكمة. أرسطو عبر عن تعاطف عميق مع الملكية – رأي يشاركه فيه هوبز. جون لوك، من جهة أخرى، أعلن أن الحكم المطلق ليس شكلاً من أشكال الحكم المدني. ماركس وانجلز حبذا مجتمعاً بلا دولة، وأمثال الكسيس دوتوكفيل وهربرت سبنسر، اعتبروا الديمقراطية الليبرالية أفضل أشكال الحكم.

وروحية. أو أن يكون لها قيمة. وفق هذا المفهوم، الفاشية كليانية والدولة الفاشية – مركب وحدة تشتمل على كل القيم – هي التي تفسر وتطور وتدعم حياة الأمة بكاملها. وكما يقول ريو كريستنسون (Reo Chtistenson)، الدولة الفاشية الكليانية متميزة لأنها لا تبارى في امتلاكها لسلطة غير مسؤولة وغير خاضعة للمحاسبة، نتيجة تركيز السلطة في يد نخبة، ونتيجة موقفها الموحد واللاتعددي، وبسبب نزعاتها الثورية، وتنظيمها الحزبي الذي لم يسبق له مثيل.[1]

أما بالنسبة لسعادة، من جهة أخرى، فالدولة المثالية هي القومية الديمقراطية، لأن مثل هذه الدولة[2]، عدا عن انها تصدر عن ارادة الشعب، هي أداة لا منازع لها، تتمكن الأمة عبرها من تحقيق أهدافها السياسية والمحافظة عليها.

رغم أنه لا ينكر وجود تواز ملحوظ بين النظرة الشاملة للدولة التي دعاها سعادة "الدولة القومية" والدولة الكليانية، فالاختلافات بينهما أهم. ويأتي على رأس القائمة بعد السيطرة. ففي الوقت الذي سيطرت فيه الدولة الكليانية على كل مناحي السلوك والقيم، تبقى الدولة القومية مقيدة برأي المتحد، وشمولها لما يتجاوز المسائل السياسية يحدده الصالح القومي الذي تبقى وعلى الدوام مؤولة عنه. وبذلك، تقوم في المجتمع علاقة متبادلة بين الدولة والمتحد، بعكس البعد الأحادي الجانب في الدولة الكليانية.

وتأتي ثانية في القائمة، مسألة المشاركة الجماهيرية. فالأنظمة الكليانية تتطلب مساهمة شعبية عريضة ونشطة عبر نظام أو حزب واحد، فيما تهدف الدولة القومية لاستراتيجية تبعد الجماهير عن السياسة لتمارس

---

[1] ريو م. كرستنسون، العقائد والسياسة الحديثة، جامعة نلسون، لندن، 1971، صفحة 53.

[2] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 140.

السلطة وحدها.[1] وهدفها ليس إبقاء الشعب لا مبالياً،أو غير مشارك في السياسة كما حاولت الدكتاتوريات القديمة أن تفعل، بل المحافظة على درجة عالية من التخصص في العلاقات الاجتماعية والسياسية.

الاختلاف الثالث والأهم يتعلق بالمفهوم الأساسي للديمقراطية، ففي نظام كلياني كالنظام الفاشي، الدولة معادية للقيم الديمقراطية لأن كل القيم مركزة فيها. وخلافاً لذلك، يرى سعادة أن الدولة القومية معادلة للدولة الديمقراطية. كتب قائلاً:

> ولكن القومية... سارت نحو الهدف الذي يبرر وجودها وهو إقرار أن السيادة مستمدة من الشعب، وأن الشعب لم يوجد للدولة، بل الدولة للشعب.[2]

وأضاف:

> هذا هو المبدأ الديمقراطي الذي تقوم عليه القومية. فالدولة الديمقراطية هي دولة قومية حتماً، فهي لا تقوم على معتقدات خارجية أو إرادة وهمية، بل على إرادة عامة ناتجة عن الشعور بالاشتراك في حياة اجتماعية اقتصادية واحدة.[3]

بكلمات أخرى، الدولة القومية الديمقراطية هي أسمى أشكال الدولة، لا من حيث القيم السياسية والمؤسساتية فحسب، بل ومن حيث طبيعة الإنسان الذاتية. ويرى سعادة أن أهمية هذه الدولة تتناسب مع ما تهدف إليه من تحقيق للمصالح العليا ومنعة للجميع.

---

[1] انظر الفصل العاشر في المحاضرات العشر.

[2] أنطون سعادة، نشوء الأمم، صفحة 130.

[3] المرجع السابق.

خلاصة

بالنسبة لسعادة، الأمة واقع اجتماعي، اجتماع بشري مستمر يحيا حياة مشتركة ضمن حدود منطقة معينة، وتطور تاريخياً. وينبغي أن لا يخلط بين نظريته والنظريات القومية الأخرى التي تعرّف القومية على أساس "الدم والأرض" فقط،[1] ذلك لأن العنصرين الرئيسيين في نظرية سعادة – الأرض والشعب، لا يشكلان أمة حتى يتم التفاعل. بالإضافة لذلك، تختلف الأمة، كتعبير منظم عن المجتمع ومسيرة تطوره التاريخي، عن التفاعل الفعلي الذي نشأت عنه. تاريخياً، التفاعل هو العامل المسبب للتطور، أما الأمة فهي المتحد الاجتماعي الذي ينشأ عن المسار نفسه، بعد حقبة من الزمن.

وفي هذا المفهوم للأمة، تحتل العوامل الثقافية درجة ثانوية. أخذت هذه الفكرة، التي كانت في الأساس تعديلاً لنظرية ماكايفر في المتحد، تكتسب، تدريجياً، مزيداً من القبول لدى الكتاب المعاصرين عن القومية. يكفي أن نورد ما كتبه روبرت إمرسون (Rupert Emerson) في كتابه الرائع "من الإمبراطورية إلى الأمة":

> الأمم كالأفراد نتاج الوراثة البيئية. رغم أنه في حالة الأمة يتوجب البحث عن الوراثة لا في الجينات، بل في التراث الاجتماعي الذي ينساب من جيل إلى جيل ليعطي عقول الناس محتوى قومياً. ما هو هام في البيئة يدخل هذا التراث ليغير اتجاه التيار القومي وإغنائه أو إفقاره.[2]

---

[1] بسام طيبي، القومية العربية، مطبعة سان مارتن، نيويورك، 1981، صفحة 165–173. انظر أيضاً، لبيب زويا يمق، المرجع السابق، صفحة 76–88.

[2] روبرت إمرسون، من الإمبراطورية إلى الأمة، مطبعة جامعة هارفارد، 1962، صفحة 159.

ويذهب إمرسون إلى القول بأن "الأمة جماعة من الناس تشعر بالانتماء المشترك، وهي اليوم أكبر متحد، وإذا ما تساقطت الشظايا، استحوذ على ولاء الناس بفعالية، متجاوزاً كل ادعاءات المتحدات الأصغر ضمنه، أو تلك التي تتقاطع معه".[1] وهذه نظرة يوافق عليها سعادة.

الحقيقة الأساسية في القومية الاجتماعية، اعترف بها وعلى نطاق واسع. أما الاستثناءات فقد جاء بها باتريك سيل الذي تسرع باعتبارها ممارسة عبثية،[2] وبسام طيبي الذي اعتبرها حتمية جغرافية دون أي إيضاح.[3] ولذلك، لم يدرك طيبي أن العلاقة بين الأرض والأمة في القومية الاجتماعية ليست متطابقة تماماً. بداية، تؤدي الأرض دوراً هاماً في تشكيل السكان، أما على المدى الطويل، فالإنسان يؤكد تفوقه عليها. وجدير بالملاحظة أيضاً أنه ما من تصور للأمة إلا وترد في بدايته كلمة "منطقة" (Territory).[4]

كما أنه ليس صحيحاً أن بذور القومية الاجتماعية تلحظ في الفاشية الأوروبية المبكرة.[5] هذا لأن سعادة رفض اعتبار العرق أو الدولة أساساً

---

[1] المرجع السابق.

[2] باتريك سيل، الصراع على سورية، صفحة 94-104. (الطبعة العربية)

[3] بسام طيبي، المرجع السابق، صفحة 160.

[4] مؤرخو القومية من أمثال كوهن لا يوافقون على هذا التوكيد ويشيرون إلى الصهيونية كمثال على قومية بلا أرض. ويفشل هؤلاء المؤرخون في التمييز بين الصهيونية كفكرة استعمارية والقومية كتعبير عن إرادة شعبية. يضاف أنه لم يثبت حتى أن الصهيونية تخيلت "أمة يهودية" دون أرض خاصة بها.

[5] خلافاً للمعتقدات السائدة، كان تأثير الفاشية الأوروبية ضئيلاً جداً، من نواح عدة، كان مفهومه عن الدولة وعلاقاتها بالأمة توسعاً في نظرية موريسون ماكايفر عن متحد الأمة النظرية القائلة بأن "المتحد يتماسك، وينفصل عن الآخرين، بفعل القومية، وعي الشعب بأنه أمة تشترك في أرض واحدة، بدلاً من السمات والمزايا التي تتطلب وجود حكومة سياسية واحدة، كي تعبر عن ذاتها". مصدران آخران يستحقان الذكر. الأول والأكثر تحديداً هو أثر الكتابات المعاصرة للمؤرخين العرب والسوريين. مقدمة ابن خلدون ذات أهمية بالغة، وخاصة

للقومية: الأول لأنه يتناقض مع المجرى الطبيعي للتاريخ، والثانية، لأن الدولة والأمة نظامان مختلفان في مجال التطور البشري. فكرة الدولة المتفوقة، التي تعتبر السمة الرئيسية للفاشية، رفضت أيضاً لصالح دولة قومية ديمقراطية تكون الإرادة الشعبية فيها الأساس البديهي للحكم والسلطة. هذا لا يبرهن على خطأ الذين ربطوا بين الفاشية وسعادة فحسب، بل ويقدم رؤيا نافذة لمدى إساءة فهم فلسفته السياسية.

منهجيتها في بحث المعنى الاجتماعي والفلسفي لتماسك الجماعة (العصبية). كان هم ابن خلدون الرئيسي تقديم نظرية عن تطور التماسك الاجتماعي في الأشكال المختلفة للتجمعات البشرية. رأى التاريخ كدورة للمجموعات الاجتماعية التي تبدأ من الوحدات الصغيرة كالعائلة والقبيلة، ومع تقدم الحضارة تتطور إلى وحدات أكبر مثل المجتمع والدولة. اتبع سعادة نفس النمط كابن خلدون، وفي تفسير ماهية الأمة، درس نفس العوامل التي درسها ابن خلدون، أي، البيئة والظروف الفيزيائية والمناخية والجغرافية والاجتماعية، التي تطورت في ظلها الجماعة. كما استفاد سعادة من تاريخ سورية لفيليب حتي. المصادر الأخرى التي تأثر بها سعادة مدرسة التفكير العلمي التي نشأت في العالم الغربي بعد الحرب العالمية الأولى. بعض أبرز شخصياتها هم فريدريك هيرتز، أي. سي. هادون، فون ف. لوشين، جي. تايلور في حقل الأعراق والعلاقات العرقية، وفرانك بواز، وأي كابرز في حقل الأنثربولوجيا، فيدال دولابلاخ وآر. غولد سميث في حقل الجغرافيا. وأي. تي. أولمستيد وه. جي. ويلز وه. س. وليامز في حقل التاريخ. قدم هؤلاء الكتاب الذين قادوا المعركة الفكرية ضد العقائد الكليانية في حقبة ما بين الحربين، العمود الفقري النظري ل نشوء الأمم، واستشهد سعادة مراراً بكتاباتهم.

الفصل الرابع

نحو تصور قومي جديد

خلال العشرينات وأوائل الثلاثينات، كان التصور القومي السائد في سورية مضطرباً ومائعاً. صحيح أنه جرى أحياناً بحث في دولة مستقلة من جبال طوروس شمالاً إلى شمال صحراء سيناء جنوباً، ومن المتوسط غرباً إلى البادية السورية في الشرق. ولكن مثل هذه الأبحاث لم تبرهن على إدراك لعدد من المآزق الخطيرة التي قسمت السكان حسب خطوط متضاربة بدت تلاقيها صعباً. تمركز هذا الخلاف حول الطابع القومي السوري: أهي عربية أم غير عربية، متجانسة أم متغايرة، ضعيفة أم قوية، إسلامية أم مسيحية، منفتحة أم منغلقة، طائفية أم علمانية. نادراً ما جرى تحدٍ لهذا التناقض الرئيسي في هذه الشخصية المزدوجة، أو مساءلته جدياً رغم افتقاره الواضح للتناسق والانسجام.

سعادة، الذي لم يعتقد بإمكانية الإحياء القومي في سورية بدون تغيير للتصور القومي السائد، لام الحرس القديم في الحركة الوطنية بسبب هذه النتيجة. وحسب ما قاله أنيس صايغ:

> كانت الحركة الوطنية، إلى حد كبير، حركة سياسية بالمعنى الضيق للكلمة، ولم تنطوِ على أي نظرة اجتماعية أو إنسانية. ناضلت من أجل الاستقلال الشكلي ولم تكن قادرة على

تحقيق الاستقلال الحقيقي. ثانياً، كانت حركة جناح يميني محافظ، تكيفت لملاءمة احتياجات قيادة معينة، واحتكرها سياسيون تقليديون. كانوا إقطاعيين أغنياء أو عملائهم. نظروا إلى مصالحهم الخاصة وكأنها مصالح الوطن، واستبعدوا العمال والفلاحين والطبقة الوسطى من السلطة التي تمكنوا من إحرازها لأنفسهم على مدى ثلث قرن. ثالثاً، لم تكن الحركة واثقة بنفسها أو بالأمة، ولذا استندت على الرأسمال الأجنبي وليس للشعب، ومالت إلى الرقص على أنغام العواصم الأجنبية.[1]

بناء عليه، كانت صياغة تصور جماعي لسورية بين الأولويات القصوى لدى سعادة. وفي سعيه من أجل هذا التصور استوحى اعتبارين أساسيين: أولاً، أنه "لا يكفي أن تقول بقومية سورية متميزة إذا لم يكن هذا القول مقرراً لحقيقة معروفة في ذاتها، لوجود حي فاعل يترتب علينا درس طبيعته ومقوماته وعوامله لإدراكه وإدراك وجوب وجوده".[2] وبكلمات أخرى، اعتبر التصور القومي الجديد خطوة ضرورية في مسعى التجديد والتحديث السياسي. ثانياً، علل سورية،لم تكن مجرد أمراض اجتماعية أو سياسية، بل قومية بحتة. كتب قائلاً:

> ويتراءى لي أن أمتنا كانت، منذ عصور قديمة جداً، أمام عدة مسائل تتطلب أجوبة صريحة هي: هل نحن أمة حية؟ هل نحن مجتمع له هدف في الحياة؟ هل نحن قوم له مثل عليا؟ هل نحن أمة لها إرادة واحدة؟ هل نحن جماعة تعرف أهمية

---

[1] أنيس صايغ، الهاشميون والثورة العربية الكبرى، بيروت، 1966، صفحة 277.

[2] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 69.

الأعمال النظامية؟[1]

الموضوع إذن، هو مجمل الحياة القومية بأوسع المعاني شمولاً، وجودها وهويتها وشخصيتها، وليس مجرد الاندماج السياسي في الإطار الراهن.

تألف التصور الذي صاغه سعادة من خمسة قواعد عريضة هي:

1. سورية مصهر قومي.
2. سورية أمة معرضة للخطر.
3. سورية منطقة متميزة.
4. سورية أمة عربية.
5. سورية حقيقة تاريخية.

1-سورية كمصهر قومي

اعتبر سعادة سورية مصهراً لأعراق مختلفة وعلى مدى مراحل تاريخية مختلفة. ويرى أن هذه العملية التي أنتجت هذا التنوع بدأت "منذ عهد أقوام العصر الحجري المتأخر السابقة الكنعانيين والكلدان في استيطان هذه الأرض، إلى هؤلاء الأخيرين إلى الأموريين والحثيين والآراميين والآشوريين والأكاديين".[2] ومع مضي الزمن، امتزجت هذه الجماعات مع بعضها وتلاحمت واستمرت في التفاعل حتى انصهرت في كل ملتحم.

كان سعادة حريصاً، بهذا الخصوص، أن يولد الانطباع بأنه لا يرغب في نسبة الأمة السورية إلى أصل عرقي محدد. وفي الوقت الذي كانت فيه نظرية "الأصل الواحد" تكتسب زخماً جديداً بصعود النازية في ألمانيا، تمسك

[1] المرجع السابق، صفحة 52.

[2] المرجع السابق، صفحة 65.

بالنظرية العلمية للتاريخ وأكد على أن سورية، كأي أمة أخرى، مجتمع متعدد الأعراق. ولا يجوز بأي حال، التقليل من أهمية الدلالات السياسية لهذا الموقف، لأنه يوضح خطأ أولئك الذين ربطوا بين سعادة والقومية الاشتراكية.[1]

رغم ذلك، بدا سعادة أحياناً، وكأنه ينزلق مرتداً إلى نظريات غوبينو (Gobineau) وتشمبرلين (Chamberlain) فقد قال: "لا بد من الاعتراف بواقع الفوارق السلالية ووجود سلالات ثقافية وسلالات منحطة ويمبدأ التجانس والتباين الدموي أو العرقي".[2] ويرى سعادة أن "هذا يمكننا من فهم أسباب تفوق السوريين الذي يعود لا إلى المزيج المطلق بل إلى نوعية المزيج المتجانس الممتازة والمتجانسة تجانساً قوياً مع البيئة".[3]

هل يستطيع المرء إذن، أن يقول بأن سعادة اختلف عن العرقيين، فقط لأنه رأى التفوق السوري نتيجة للتغاير بدل التجانس؟ ربما لا، لأن التوكيد الحقيقي في مقولته لم يكن على التمازج العرقي بشكله المطلق، بل على "نوعية البيئة السورية" كعامل رئيسي في تشكيل الشخصية القومية.[4] قال إنعام رعد: "القضية هنا ليست أن سعادة كان يبحث الأعراق الحضارية والأعراق غير المتطورة بقصد التمييز العرقي. الأحرى أنه كان يهدف إلى التمييز في مظهر عملية التفاعل بين المزيج العرقي والبيئة الطبيعية وبين مزيج عرقي آخر وبيئته الطبيعية المستقلة".[5] ويمكن القول بالاستناد لتقدير سعادة أن المزيج السلالي السوري في تفاعله مع بيئته الطبيعية أنتج حضارة

---

[1] انظر، نديم مقدسي، الحزب السوري القومي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة بيروت الأميركية، 1960.

[2] أنطون سعادة، المرجع السابق، صفحة 66.

[3] المرجع السابق.

[4] لمزيد من التفصيلات، انظر الفصل الثالث.

[5] من مقابلة مع إنعام رعد، فكر، بيروت، عدد 21، صفحة 253.

متقدمة، فيما كانت شعوب أخرى أو أعراق، بمعنى المزيج السلالي، غير محظوظة بما فيه الكفاية لتحظى بظروف التفاعل نفسها، ولذلك كانت مختلفة حضارياً.[1]

النقطة الخلافية الهامة الأخرى ، هي استثناء العرب من المزيج العرقي السوري في بداية تشكله. بعدم شمول العرب أو تصنيف المستوطنين الأوائل كعرب، كما فعل عدد من معاصريه، بدا سعادة متوافقاً مع الأب لامنس في تمييزه بين العرب والسوريين.[2] ففي كلتا الحالتين يؤول تطور سورية إلى متحد قومي كحادث سابق لظهور الإسلام، وبالتالي الفتوحات العربية الكبرى في القرنين السابع والثامن.

بكلمات أخرى، دافع كل من لامنس وسعادة وبقوة، عن انفصال تاريخ سورية عن العرب، في مراحله الأولى على الأقل. وبدا كلاهما متحفظاً حيال اعتبار المجتمعات المستقرة التي تتكلم لغات سامية في الهلال الخصيب، نسل مهاجرين من شبه جزيرة العرب. ولكن صيغة لامنس كانت نتيجة احتقار شخصي وطائفي عميق للعرب. فيما كانت حالة سعادة انعكاساً لفخر قومي عميق لسورية القديمة. كما كان سعادة أيضاً أكثر عملية وتسامحاً تجاه إسهام العرب في سورية بعد الإسلام.

باختصار، لا يوجد عرق أو نوع سوري واحد. بدلاً من ذلك، وكما لاحظ ميشال بولص، نشأت الأمة السورية عن "التشكل التدريجي للمتحد الذي يسكنها في الوقت الحاضر، بصرف النظر عن أصوله العرقية وولاءاته الماضية أو الجهات التي خضع لها".[3] ويعتبر هذا، وإلى حد كبير، تواصلاً

[1] المرجع السابق، صفحة 253.

[2] آراء الأب لامنس عن سورية واردة في كتاب مجلدي، سورية، بيروت، 1921.

[3] ميشال بولس، تاريخ سورية، طرابلس، لبنان، 1936.

مباشراً مع الفلسفة الاجتماعية التي قال بها رواد القومية السورية الأوائل.[1] الاختلاف الوحيد الملحوظ هو حول مسألة سمة سورية العربية، وقد تحول لدى سعادة إلى افتراض مدروس يقول بوجود صلة بين حاضر سورية وماضيها.

2-سورية كأمة مهددة بالأخطار

السمة الرئيسية الثانية للتصور الجديد انتولوجيا. أواسط الثلاثينات، في ذروة الهجرة اليهودية إلى فلسطين، أصدر سعادة بياناً شديد اللهجة، أدان فيه السياسة البريطانية واعتبرها كارثة قومية على سورية كلها. كتب قائلاً: "هناك هجرة كبيرة لا يمكن بوجه من الوجوه أن تتفق مع مبدأ القومية السورية، هي الهجرة اليهودية".[2] بكلمات أخرى، اعتمد سعادة استثناءً جذرياً لمسار التفاعل الاجتماعي في سورية، إذا استثنى اليهود من إمكانية الاندماج في كيانها الاجتماعي والإقليمي.

رفض سعادة لليهود هنا، لا يشكل، بحد ذاته، تعبيراً عن اللاسامية. اللاسامية، كنظرية وحركة، هي الكره الخاص باليهود والذي يعود إلى عصر ظهور المسيحية. الأشكال الأولى لمعاداة اليهود كانت دينية أساساً وعمقاً. وحسب ما يقوله برنارد لويس: "كانت معنية برفض اليهودي للمخلص المسيحي ورسالته، وموثقة برواية الأناجيل عن دور اليهود في حياة المسيح وموته".[3] بعد حركة الإصلاح، أخذ كره اليهود منظوراً جديداً. أصبح الهجوم على اليهود عرقياً في جوهره، وانخرط اللاساميون في محاولة لمنع تعرض

---

[1] الشخصية الرائدة البارزة هي بطرس البستاني. بتعريفه للقومية السورية على أساس تعدد الأعراق، هيأ المسرح لمن عملوا في المجال الثقافي نفسه فيما بعد. لمزيد من التفصيلات، انظر الفصل الثاني.

[2] انطون سعادة، **المحاضرات العشر**، صفحة 69.

[3] برنارد لويس، **الساميون اللاساميون**، و. و. نورتون وشركاه، نيويورك، صفحة 23.

الجنس الآري لهجرة سامية، وإنقاذ المثل الآرية من التأثر بالمثاليات الشرقية الفاسدة.

في حالة سعادة، يتعلق استثناء اليهود بالمصلحة القومية أولاً وحصراً، ولا علاقة له بالعرق أو بالدين. المسألة هنا هي عدم إمكانية انسجام اليهود مع نمط الحياة، مما يجعل اندماجهم في المجتمع مستحيلاً. وما يجعل اليهود خطرين، بصورة خاصة، هو ادعاؤهم بأنهم شعب، وشعب مختار اختاره الله لإنقاذ أرض الميعاد إقامة مملكة إسرائيل. بالنسبة لغالبية كبيرة في الخارج، وخاصة في الغرب، ظهرت مشروعات طوباوية لتنفيذ الوعد التوراتي واعتبر هذا جزءاً من تحقيق وعد العناية الإلهية وتأكيداتها لليهود. ولكننا، عندما ندرك الآثار السياسية لهذه (العودة) على سورية، ندرك لمَ كان سعادة قلقاً من اليهود واليهودية، وبخاصة مجمل المهمة السياسية للصهيونية.

3-سورية كمنطقة متميزة

السمة الثالثة إقليمية تؤكد على تميز الوطن القومي السوري الذي وفر الفرصة الأولى للاتصال والتعاون، ثم الاختلاط والانصهار. السمة الرئيسية للأرض السورية، برأي سعادة، هي الوحدة الداخلية والتواصل. حدودها الواضحة تماماً، ووهادها الخصبة، وشبكة أنهارها التي تنساب في كل أرجائها، أسهمت كلها في تطوير قومية سورية متميزة. وارتأى أيضاً أن هذه الشخصية ظاهرة في السمات الفيزيائية والفيزيولوجية للشعب السوري.

كما عزي النجاح في صهر الجماعات البشرية المختلفة التي استوطنت في العصور التاريخية، وظلت منغلقة لآلاف السنين، إلى الوحدة الفيزيائية للأرض السورية. ويرى سعادة، أنه في مرحلة ما، وعت كل الشعوب التي سكنت سورية وحدة البلاد الجغرافية واغتنمت هذه الفرصة لإقامة فيدراليات وأشكالاً حكومية أخرى، استعداداً للاندماج السياسي الكامل

وهذا يوحي بصلة حاسمة أخرى بين العوامل الفيزيائية والسمات الإنسانية في الشخصية القومية السورية. افترض سعادة أن سورية استمدت من أرضها، سماتها الفيزيائية والاجتماعية والذهنية، كما اكتسبت منها تميزها عن كل الأمم التي تقيم في المناطق المحيطة بها.

كما كانت الوحدة الاستراتيجية في الوطن السوري، لا تقل أهمية بنظر سعادة. كتب قائلاً: "الأرض السورية بيئة طبيعية واحدة تقوم عليها وحدة شعبية وأنحاؤها تكمل بعضها بعضاً، وصيانة أي جهة من جهاتها ضرورية لصيانة الجهات الأخرى".[1] معارضة سعادة لضم لواء اسكندرونة لتركيا والاعتداء اليهودي على فلسطين، ينبغي أن تفهم من هذه المنطلقات حصراً، ففي كلتا الحالتين، انتهك الوجود الطبيعي لسورية، وعرضها لتهديد خطير.

شرح سعادة هذه النقطة في إحدى محاضراته العامة. قال إن أي هجوم على الخطوط الاستراتيجية الجنوبية أو الشمالية يعرض سورية الطبيعية كلها لخطر الوقوع في يد الجيش الغازي لأن "أي اجتياح حربي للخطوط الاستراتيجية الجنوبية أو الشمالية جعل سورية الطبيعية كلها تحت خطر السقوط في قبضة الجيش المجتاح لأنه لا تعود توجد فواصل داخلية بين أجزاء البلاد إلا في المنطقة اللبنانية التي يمكن تجنبها إذا كانت المقاومة فيها شديدة".[2] ملاحظة التشكيل الفيزيائي الخاص لسورية، أمر حيوي لا لفهم وجودها المتميز فحسب، بل ومشاكل الأمن القومي فيها أيضاً. وجدير بالملاحظة في هذا المجال أن القوميين المصريين الإقليميين نظروا لبلادهم مثل هذه النظرة، رغم عدم وجود أي بينة على تأثيرهم على سعادة. وحسب ما قاله غيرشوني (Gershoni) وجانوفسكي (Janowski):

---

[1] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 87.

[2] المرجع السابق.

طـور المثقفـون المصـريون، فـي العشـرينات، تصـوراً إقليميـاً يظهر أنه كان لتميز بيئة وادي النيل تأثير حاسم على نشوء شخصـية مصـرية متميـزة. وادي النيـل هـو الـذي أعطـى الشخصية القومية المصرية سماتها المميزة وهويتها المستقلة، ممـا جعـل مصـر وشـعبها وحـدة مختلفـة عـن كـل الشـعوب والأوطان الأخرى.[1]

بلهجة مماثلة، تحدث سعادة عن سورية كأرض متميزة وغنية. كتب قائلاً: "إن سر بقاء سورية وحدة خاصة وأمة ممتازة، مع كل ما مر عليها من غزوات مـن الجنـوب والشـمال والشـرق والغـرب، هـو فـي الوحـدة الجغرافيـة البديعة وهذه البيئة الطبيعية المتنوعة الإمكانيات من سهول وجبال وأودية وبحر وساحل، هذا الوطن الممتاز لأمة ممتازة".[2]

4-سورية كأمة عربية

شكل العامل العربي السمة الأساسية الرابعة في التصـور الجديد. وبهذا الخصوص، لم يبد سعادة أي تلميح لرغبة في الانفصال عن الطابع العربي الذي اتسمت به سورية، بل على العكس، أبدى فخراً كبيراً بالعروبة الواقعية.[3] ولـم يتصـور أن تسلك سورية مسلكاً آخر. كتب في إحدى المراحل: "إن

---

[1] غير شوني وجانوفسكي، مصر والإسلام والعرب: البحث عن القومية المصرية: 1900-1930، جامعة تل أبيب، 1989، صفحة 130.

[2] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 89.

[3] العروبة الواقعية تقر بوجود أمم مستقلة في العالم العربي ولكنها تؤكد على ضرورة تعاون وتضامن الأمم العربية. وبهذا تختلف عن الدعوة العروبية أو القومية العربية التي تقول بأمة عربية واحدة.

سورية إحدى أمم العالم العربي وإنها الأمة المؤهلة لقيادة العالم العربي".[1] وهذا لا يعني نفي ما قيل سابقاً عن التطور القومي المستقل في سورية.

حسب تفكير سعادة، سورية أمة عربية، ولكنها ليست الأمة العربية أو جزءاً من أمة عربية، على فرض وجود كيان كهذا. أمة عربية بمعنى أن حياتها اليومية الحديثة وثيقة الصلة بالثقافة العربية في البيئة الإقليمية الأوسع، وهي تشارك البلاد العربية الأخرى بروابط مشتركة مثل اللغة والدين، وإلى حد ما، التاريخ، وهذا لا يعني بالضرورة، الانتقاص من وجودها القومي الخاص والمتميز، كما لا يجعلها أمة أخرى مختلفة عن ذاتها لأن الأمة، بالتحليل الأخير، نتاج واقعها الاجتماعي – الجغرافي، وليس العوامل الثقافية والظرفية.

وصف سعادة للعرب بأنهم مثال لشعب الصحراء، ذو أهمية كبيرة، علق عليه احد الكتّاب على الشكل التالي:

> هذه الملاحظة القاسية عن العرب، والتي تتردد بشكل أكثر إدهاشاً في الفرعونية المصرية والفينيقية اللبنانية، ليست مجرد محاولة للتمييز بين الأجنبي والمحلي، بل عملية لتمييز الأسمى عن الأدنى. ويكمن وراءها مجموعة من الحوافز التي عرضها ابن خلدون في "المقدمة" أي أن العرب هم بدو وفلاحو الصحراء، الذين لا يألفون الحرف والعلوم، ولا يجيدون تطبيق الأساليب الحديثة، وتتأثر طباعهم بالدين تأثراً كبيراً. في الواقع، أعرب سعادة عن إعجابه بتشخيص ابن خلدون لحالة العرب، وبدا كأنه يقبل به حرفياً، تقريباً.[2] هذا

---

[1] المرجع السابق صفحة 179.

[2] مثلاً، قال إن موضوع عجز العرب عن إقامة مملكة سياسية أو سلطة إلا عبر دعوة دينية مبحوث بوضوح في مقدمة ابن خلدون.

القبول الكاسح لابن خلدون يفسر الاختلاف بين سعادة والمفكرين القوميين العرب الذين اقتربوا، في سعيهم للتوصل لجواب على سؤال: من هم العرب؟ إلى التعريف الثقافي الذي قال به هـ. أي. آر. جيب: "كل أولئك الذين تشكل رسالة محمد وذكريات الإمبراطورية العربية واقعة التاريخ المركزية بالنسبة لهم، بالإضافة إلى تمجيد العربية وتراثها الثقافي المشترك فيما بينهم، هم عرب.[1]

المهم بالنسبة لسعادة، لم يكن ما أعطاه العرب لسورية، بل ما فعله السوريون في الحضارة والثقافة العربية بعد أن اكتسبوها. وبالنظر لوجود سورية قبل الفتوحات الإسلامية، فقد اعتبر تأثيرهم كبيراً: "رغم أنهم جاءوا كفاتحين، سرعان ما اندمجوا وتسرينوا".[2] ويذهب سعادة خطوة أخرى إذ يقول إن القبائل السامية القديمة التي عبرت إلى سورية من شبه جزيرة العرب في التاريخ القديم، لم يكونوا عرباً بقر ما كانوا سوريين اكتسبوا الطابع العربي. كتب قائلاً: "أما العلاقة والقرابة الدموية بين سكان سورية وسكان العربة فقد قام عليها الدليل، ولكن من أخذ من الآخر أكثر؟ يمكن أن يكون السوريون والكنعانيون المستعربون أكثر في العربة من العرب الذين دخلوا سورية وتسرينوا وإن كثيراً من العرب الذين دخلوا سورية بالفتح المحمدي هم عرب مستعربة أي أنهم سوريون كنعانيون في الأصل تحولوا إلى البداوة بعامل جفاف الأرض وقطنوا العربة (الصحراء) واكتسبوا الطابع العربي (الصحراوي).[3]

---

[1]هـ. أي. آر. جيب، العرب، مطبعة كلارندون، اكسفورد، 1940، صفحة 3.

[2]لبيب زويا يمق، الحزب السوري القومي الاجتماعي، صفحة 84.

[3]أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 64.

كان يمكن اعتبار هذا التصريح عنيفاً، لأن الدراسات التاريخية التي تدعمه، كانت قليلة جداً في ذلك الوقت. ولكن المكتشفات الأركيولوجية في إيبلا وماري على الفرات، شكلت دعماً قوياً لهذا الرأي. ألواح الأرشيف الملكي في إيبلا (15000 لوحة). التي اكتشفت عام 1975/1974، كتبت بلغات سامية ادّعى الباحثون السوريون أنها تثبت أن أصول اللغة العربية والتوحيد نفسه تعود إلى بلادهم.[1] بالإضافة لذلك، كشفت الدراسات الأنثروبولوجية التي جرت بين بدو العراق وشمال سورية، عن وجود جماعتين عرقيتين بينهم. المقارنة اللاحقة مع جماجم فينيقية من قبور في جبيل وصيدا (لبنان)، وتدمر في الداخل السوري، أوحت بنسب مشترك وإن كان قديماً، ربما وجد في العرق الحثي القديم، الذي يعتقد أنه سكن المنطقة كلها من أرمينيا وعبر جبال طوروس إلى الساحل السوري ومنطقة الهلال الخصيب. "أحد الفروع، العيلاميون، قد يكون اندفع جنوباً من وادي الرافدين إلى شبه جزيرة العرب، حيث اندمجوا في فترة لاحقة بعد قتال مرير ومتواصل. ومع مضي الوقت غيروا لغتهم واسمهم".[2] بكلمات أخرى، تأويل سعادة يعادل تعبير "العرب المستعربة" الذي غالباً ما يستعمله علماء الأنساب العرب للإشارة إلى مجموعات نزحت بعيداً عن مواطنها مدفوعة بحبها للتجوال. حتى القول بأن سورية بلد عربي، عدله سعادة قليلاً ليفسح المجال لسمة قومية حيوية أخرى.

حسب نظرية التاريخ، تنتمي سورية للعالم العربي بالمعنى الثقافي حصراً، كما تنتمي أستراليا وكندا، مثلاً، إلى الكومونولث حيث يحترم حقها بوجود قومي مستقل. أما فيزيولوجياً فقد كانت سورية جزءاً من روح المتوسط

---

[1] باتريك سيل، الأسد: الصراع على الشرق الأوسط، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1988، صفحة 460.

[2] رونارت اندرنارت، موسوعة الحضارة العربية، الشرق العربي، امستردام، صفحة 289.

التي أقامت الحضارة الحديثة التي نعرفها اليوم. أكد سعادة على أنه "لا مبرر على الإطلاق لحشر النفسية السورية في "النفسية الشرقية" ووضع سورية في مستوى المستعمرات الإفريقية التي تسيطر عليها فرنسا. فلقد نفيت الخرافة القائلة إن سورية أمة شرقية. إن سورية ليست أمة شرقية وليس لها "نفسية شرقية"، بل هي أمة مديترانية (متوسطية) ولها نفسية التمدن الحديث الذي وضعت قواعده الأساسية في سورية".[1] بناء عليه، ورغم حداثة فكرة الدولة السورية، فالمجتمع السوري قديم وجذوره عميقة الامتداد في الحضارات والدول المدينية التي ازدهرت في عصور سابقة.

عملياً، تعزز هذه النظرة تصور سورية كبلد ذي شخصية مستقلة، ورغم أنها لا تنفي التأثير الذي مارسه العرب على سورية، تاريخياً بعد انتشار الإسلام، فهي تعطي نفس الوزن لتصور المؤرخين القدامى الذين اعتبروا سورية بلداً قديماً جداً، تركت روحيته المجددة أثرها على الشعوب المقيمة في حوض المتوسط وما وراءه. الشخصيتان البارزتان بين هؤلاء المؤرخين الأوائل هما الأب لامنس وفيليب حتي. ويتعاطف مع هذه النظرة، إلى حد ما، نقولا زيادة الذي يرى أن سورية حافظت على "شخصيتها الخاصة" رغم اقتباسها لعدد من الأساطير والتدابير الإدارية الشرقية. ويتابع زيادة فيقول إن الموقع الذي تحتله سورية فرض على شعوبها مهمة مزدوجة، هي صياغة الحضارات ونقلها إلى الآخرين.

5-سورية كحقيقة تاريخية

السمة الرئيسية الخامسة للتصور الجديد، هي توسيع سعادة لسورية. وهذه أكثر الإضافات إلى التصور القديم إثارة للخلاف لأنها شكلت اختراقاً لطرق جديدة في التفكير وقدراً من الافتراق عن تفكير سعادة السابق. ولفهم ما

[1] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 6، صفحة 29.

حصل فعلاً، علينا أن نعود إلى بدايات حياة سعادة السياسية عام 1932. تقيداً منه بفكر رواد القومية السورية التقليديين، قصر سعادة، عندئذ، حدود سورية القومية على الجزء الغربي من الهلال الخصيب.[1]

هذا التحديد الذي يشكل في الحقيقة، امتداداً لمفهوم بلاد الشام الذي صاغه الجغرافيون العرب الأوائل،[2] كان مقبولاً على نطاق واسع في الأواسط الاجتماعية والأدبية التي ولد ونشأ بها سعادة. ولكنه، وحوالي منتصف حياته السياسية، أخذ يتساءل عن مدى صحته وشرعيته. ففي الوقت الذي كانت فيه الحدود الشمالية والغربية واضحة ومحددة، إلى حد ما، كانت الحدود الشرقية والجنوبية تختلف لدى كاتب عنها لدى آخر، ويعتمد الخط الأخير على الترتيبات السياسية المطبقة في سورية، وحركة البدو الذين عاشوا في تلك الأجزاء من البلاد.[3] سعادة، الذي جهد بحثاً عن الوضوح القومي، اعتبر هذا

---

[1]نقولا زيادة، سورية ولبنان، صفحة 28.

[2]سورية كما تصورها "هي المنطقة الجغرافية التي تكونت الأمة السورية منها. وهي ذات حدود جغرافية تجعلها بلداً متميزاً ومستقلاً عن أي بلد آخر. تمتد من سلسلة جبال طوروس في الشمال إلى قناة السويس في الجنوب، شاملة شبه جزيرة سيناء وخليج العقبة، من البحر السوري (المتوسط) في الغرب إلى الصحراء، حتى الالتقاء بدجلة في الشرق". أوردها آر. دي. سوثبان، **الحزب السوري القومي**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة ميشيغن، 1946، صفحة 143.

[3]كتب الجغرافي العربي المقادسي: "سورية ذات موقع جيد. ويمكن تقسيم البلاد إلى أربعة مناطق. الأولى هي المجاورة للبحر الأبيض المتوسط، وهي منطقة سهلية، بقاع رملية تتبع إحداها الأخرى، وتتناوب مع أراض مزروعة. المنطقة الثانية هي منطقة الجبال ذات الغابات والينابيع العديدة وفيها عدد من القرى والحقول المزروعة. والمنطقة الثالثة هي وديان الغور حيث يوجد عدد من القرى والأنهار والنخيل والحقول المزروعة وشجر النيلة. أما الرابعة فهي التي تجاور الصحراء". أوردها نقولا زيادة في **سورية ولبنان**، مكتبة لبنان، بيروت، 1968، صفحة 13-14.

التناقض أكثر من مجرد خلاف ثقافي، بل مشكلة قومية الأبعاد.[1]

بناء عليه، باشر تحقيقاً مطولاً وصفه فيما بعد بأنه "كان أشبه شيء بالبحث عن العاديات (أرخيولوجيا) التاريخية؛ كان نوعاً من التنقيب في أطمار وطبقات التاريخ، كما يفعل الأرخيولوجي الذي يبحث في طبقات الأرض".[2] لم يتحدث سعادة مطولاً عن نطاق وطبيعة تحرياته، كما لم يكشف وبدقة عن مكان وزمان قيامه بها، ولكن التحول في أسلوب تفكيره يلحظ منذ 1942.[3] وما إن أنجز تحرياته حتى أعلن تحديداً ثانياً واتجاهاً جديداً للقومية السورية. حدود سورية الجديدة تطابقت مع حدود الهلال الخصيب، مما دمج بلاد الشام ووادي الرافدين في أمة واحدة. عنى هذا أن العراق لم يعد كياناً سياسياً منفصلاً عن سورية تماماً، بل جزءاً منها. كما أدى دمج الجزء الشرقي من الهلال الخصيب إلى إدخال إقليمي شط العرب والكويت، بالإضافة إلى العراق، في الفلك السوري. التغيير الرئيسي الآخر، كان إدخال قبرص في الغرب بصورة عامة، لم يسمح سعادة للسياسة أن تفسد التقويم القومي للمسائل. برر تلك التعديلات

استناداً لعلم الاجتماع والجغرافيا. اجتماعياً، تم تصور الهلال الخصيب كوحدة عضوية واحدة، مجتمع شعب لا فروقات كبيرة في تشكيله الفيزيائي والفيزيولوجي. وهذا كشف لسعادة عن حقيقة واقعية جديدة، ناشئة عن عملية تفاعل اجتماعي واحدة وشعور مشترك بالانتماء. بكلمات أخرى، لم يكن الاندماج الاجتماعي في الهلال الخصيب مقصوراً على جزء منه دون

---

[1] بدا الخط يتحرك شرقاً عندما يسود النظام ونمط الحياة الحضرية، وغرباً عندما يتفوق البدو. كما قال سعادة في **المحاضرات العشر** (صفحة 76): "إذا تصفحنا المؤرخين في العالم وجدنا أنه لا يوجد، إلا فيما ندر، تعريف واحد لمساحة تسمى سورية".

[2] المرجع السابق، صفحة 75.

[3] قال يومها أن التحديد القائم لحدود سورية لم يكن صحيحاً لأنه مستخلص من مصادر أجنبية كتبت من وحي مصالحها الخاصة.

الآخر. كان هناك، وعلى الدوام، اتصال بين الجماعات التي عاشت في تلك المنطقة، كما كانت هناك نزاعات نشأت عن محاولة الجماعات المختلفة إحكام سيطرتها على بعضها. استثناء الكلدانيين والآشوريين، الذين ربما اشتق اسم سورية من اسمهم، خطأ كبير. وليس من المنطق اعتبار الكلدانيين والآراميين شعبين مختلفين لأنهما في الجوهر "كانا شعباً واحداً في أصوله ولغته".[1]

سلم سعادة بأن الحروب كانت عاملاً مشتركاً في علاقات الجماعات التي استوطنت الهلال الخصيب. ولكنه أوضح، مع ذلك، أن تلك الحروب لم تكن ذات طابع قومي، بل بالأحرى أنها "كانت حروباً داخلية أو منازعات على الحكم بين عائلات تنزع إلى الملك" ضمن أمة واحدة كانت في طور التكوين واكتمل تشكلها فيما بعد.[2] ناضلت كل جماعة ابتغاء بسط سلطانها على المنطقة بكاملها وترسيخ سيطرتها، والقليل منها نجح في ذلك. قاد هذا إلى نزاع مدني بين الجماعات، وصراع ضمن المتحد الواحد. برأي سعادة، لم يكن تطور سورية السياسي مضطرداً وباستمرار، فقد ظهرت مراكز قوى مختلفة، لا لتعدد الولاءات القومية، بل لأسباب تتعلق بالسلطة والطمع.

هذا القتال الداخلي الذي شبهه سعادة بنزاعات الدول المدينية في إيطاليا، توافق مع تقسيمات البيئة المتنوعة في الهلال الخصيب. كانت لكل جزء من المنطقة تجربته السياسية الخاصة، وذلك لصعوبة الاتصال وضعف الكثافة السكانية الذي ولّد شكوكاً اجتماعية. موقع سورية الجغرافي على حدود ونقطة التقاء الشرق الأدنى بالغرب، عقّد هذا الوضع. ولهذا السبب، نادراً ما عرفت سورية الأمان، ونادراً ما قامت فيها دولة مركزية خاصة بها، كما عرفت الاستقلال في فترات قصيرة.

---

[1] المرجع السابق، صفحة 75.

[2] المرجع السابق، صفحة 76.

جغرافياً، اعتبر سعادة الهلال الخصيب منطقة واحدة متصلة لا يعترض اتصالها أي حواجز داخلية هامة. ركز كثيراً على النهرين الرئيسيين الذين ينبعان من مرتفعات أرمينيا، دجلة والفرات.[1] "النهران التوأمان" كما يدعيان، لا يفصلهما عن منابعهما سوى خمسة عشر ميلاً، ولكن سرعان ما يتباعدان ويسيران في مسارين متباعدين. السهل الذي يحيطان به بعد اجتياز المنطقة الجبلية، هو، أو ربما كان، أخصب بقعة على سطح الأرض. يرى سعادة أن الجغرافيا الفيزيائية للهلال الخصيب تعتمد على هذين النهرين إلى حد كبير، ويشاركه في هذا الرأي مؤرخان معاصران للعراق: "هذان النهران التوأمان وشبكة الري المتقنة التي أقيمت حولهما على مدى قرون، تبرر التوسع في إطلاق تعبير "الهلال الخصيب" من المناطق الساحلية على المتوسط لتشمل سهول وادي الرافدين كذلك، رغم وجود الصحراء الشاسعة بين الجزأين الشرقي والغربي من الهلال الخصيب".[2]

كما قال سعادة يتصور مختلف كليا للصحراء السورية وموقعها في سورية. فالصحراء السورية، كما يقول، ليست صحراء بكامل معنى الكلمة، بل بادية ترابية ومنطقة زراعة مستقرة، محلت بسبب ازدياد جفاف الصحراء العربية وغزوها القوس الجنوبي من الهلال الخصيب. يشبه هذا الغزو، وبشكل لافت للنظر، الوضع الحالي في شمال إفريقيا، والذي يعزى للإهمال البشري وسوء إدارة الموارد الطبيعية، وعوامل أخرى مثل الفقر والغزو

---

[1] قال سعادة: "الأنهر التي تتفجر من قوس الجبال الشمالية، خصوصاً النهرين العظيمين دجلة والفرات في المنحنى الكبير ما بين البختياري وطوروس، ومن جبال لبنان، تجعل الأودية والسهول القائمة فيما بين هذه الجبال والبحار والعربة، أرضاً خصبة تفيض لبناً وعسلاً". المرجع السابق، صفحة 79.

[2] اديث و إي. ف. بنروز، العراق: **العلاقات الدولية والتطور القومي**، ارنست بن، لبنان، 1978، صفحة 2.

الخارجي، وتناقص عدد السكان.[1] اعتبر سعادة ذلك الغزو مشكلة تاريخية مستمرة، وحذر من انتشارها في مناطق أخرى من سورية.[2]

فيما شكل نمط التفكير الجديد مفاجأة للمتشككين وبعض القوميين المخلصين، ينبغي أن لا يكون مفاجئاً لمن يتوفر لهم بعض الفهم للإقليم، فقد ورد في رأي مستقل في دراسة منفصلة قامت بها كريستينا فيليبس، التي لاحظت:

> مظاهر الصحراء السورية مفاجأة لمسافرين عديدين، لأن كلمة صحراء قمينة بتكوين تصور للرمال الذهبية متراكمة على شكل كثبان، إلا أنها أقل حركة من البحر. الجزء الذي يمكن اجتيازه من هذه الصحراء مسطح كسهل فسح متموج، ولونه يذهل حتى أولئك المعتادين على التنوع. السهل مكسو بالحصباء ومغطى جزئياً بالرمال، وجزئياً بالطين الجاف اللامع، الضارب إلى البياض.[3]

---

[1] هذا الرأي القائل بأن تحات التربة في الصحراء السورية نتج عن الظروف المناخية المتقبلة والاستغلال الكثيف موضع تساؤل لأن عدد سكان البادية السورية قليل، ولا يبدو أن الشرق الأوسط قد تعرض لتغيرات كبيرة خلال الخمسة آلاف سنة الماضية. انظر ليروي – غورهان، (1974)، **التاريخ النباتي لجنوب غرب سورية ولبنان في الألف الرابع**، معهد ساهي للعلوم النباتية، نشرة خاصة، عدد 5.

[2] تاريخياً، كانت المرتفعات المطلة على المتوسط مغطاة بغابات دائمة الخضرة من البحر إلى قمة الجبل، ولكن قطعها وعلى نطاق واسع حوّلها إلى تلال جرداء، مع بعض الشجيرات المقاومة للجفاف. وبالمثل، كان في وادي الرافدين الأعلى نظام معقد للري مكّن من زراعة كل المنطقة، تقريباً، في القرن الثالث الميلادي ولكنه بدأ بالانهيار بسبب قلة العناية وتناقص السكان. انظر، فؤاد أبو، "التصحر وضبط المياه: التحدي في الشرق الأوسط" ورقة مقدمة للمؤتمر الثاني عشر لمنظمة (Amesa) جامعة ديكن، ملبورن، تشرين الأول (اكتوبر) 1993. وأيضاً س. آر. أير (1986). **النبات والتربة: نظرة عالمية**، ادوارد أرنولد، لندن.

[3] كريستينا ب. غرانت، **الصحراء السورية: قوافل ورحلات وتنقيب**، اند سي بلاك المحدودة، لندن، 1937، صفحة 6.

خلصت فيليبس إلى القول بأن بعض الصحاري تفصل البلدان والحضارات وبعضها يوحدها. و"الصحراء السورية واحدة من تلك التي توحد الأراضي المجاورة".[1]

ركز سعادة كثيراً على التاريخ القديم للصحراء السورية وتنوع تركيبها الفيزيائي منذ العصور الأولى، والذي أتاح لشعوب مغامرة أن تبني مدناً وحضارات في مناطقها الواسعة.[2] وعملت هذه المدن كنقاط توقف للقوافل التي ذرعت المنطقة بين المتوسط ووادي الرافدين.[3] وبالمثل، تقدم بقايا مجاري المياه والصهاريج برهاناً على سبق وجود نظام ضخم للري الاصطناعي في الصحراء السورية.[4] كتب أحد المبشرين المسيحيين في القرن التاسع: "أرض (الصحراء السورية) مغطاة بشظايا صغيرة من الصوان وحجر الكلس، وينمو فيها، هنا وهناك، آجام من العشب الضعيف والحشائش شبه الذابلة. لا تظهر فيها شجرة، ولا حتى شجيرة خضراء على مدى الرؤيا، والحياة الحيوانية نادرة كذلك. ولولا أن الصدفة تدفع في طريقنا سرباً من الغزلان أو عصبة من البدو، لسرنا ساعات دون أن نرى كائناً حياً. ومع

---

[1] المرجع السابق، صفحة 1.

[2] المواد الحجرية المستخرجة من الصحراء السورية مؤخراً تدل على وجود قرى في عصور ما قبل التاريخ وتعود إلى الألف السابع قبل الميلاد. انظر، بوني وك. الأسعد، تدمر: تاريخ وآثار ومتحف، الطبعة الثانية، دمشق، 1988.

[3] المثال النموذجي هو تدمر نفسها. يوم كانت مركزاً كبيراً للتجارة والفن وواحة رائعة تضم مصادر الخصب، وفرت تدمر استراحة بين وادي الرافدين وبلاد الشام، وكانت نقطة توقف أولى للمسافرين بين الخليج وفارس والمتوسط. ولكن "مدينة الشرق" العظيمة سقطت ولم تنهض. وتحولت من محطة عسكرية في حقبة الإمبراطورية الرومانية إلى "مدينة مغمورة وقلعة مهجورة" وبعده إلى قرية بائسة. انظر، صموئيل جي. غرين، أراضي التوراة، لندن.

[4] تميز النظام الزراعي في الحضارات القديمة (سومر، آشور، بابل) وعلى مدى ألفي عام، بتقنيات مناسبة لإدارة المياه والغرين، والحجز بالدود وغسيل التربة، في وادي الرافدين والمناطق المجاورة له. انظر فؤاد آبو، المرجع السابق.

ذلك، ورغم أن الأرض تبدو قاحلة، نرى آثار طريق قديم، وأطلال قلعة وخان، كل بضعة أميال". [1] بالفعل، كانت تصورات العديد من الرحالة المسيحيين للصحراء السورية، تتعدل خلال رحلاتهم عبرها. [2]

مستبقاً عصره، دعا سعادة إلى إعمار الصحراء السورية باعتماد استراتيجية لضبط التربة في سورية كلها. أمل بأن يؤدي تطبيق أساليب جديدة لاستصلاح الأراضي ونشر الوعي المحلي، وإيجاد مؤسسات يعتمد عليها لمراقبة النمو السكاني والبيئة، إلى جعل البرية تزهر ثانية، وبسرعة. اعتماد هذه الاستراتيجية، وبصورة كلية تقريباً، على موارد المياه (وهذا سبب الحاجة للنهرين)، يسلط الأضواء على مستوى ومدى تعقيد مشكلة البيئة في الهلال الخصيب، حيث أدى الإهمال البشري على مدى سنوات، لجعل المنطقة تبدو أقل مما كانته في العادة، وشيوع النظرة إليها كقطعة أرض لا نفع منها لأي غرض كان، ولا أهمية تاريخية لها.

مدّدت خطوط الترسيم، على الحدود الغربية، لتشمل جزيرة قبرص، لأسباب تاريخية واستراتيجية وبداعي المصلحة كمصدر للقوة العسكرية والأمن، [3] وأي سيطرة أجنبية عليها تعتبر تهديداً لسورية بكاملها. ورغم ذلك، خطأ أن يظن أن سعادة اهتم بقبرص بسبب قيمتها العسكرية فحسب، بل على العكس، فقد أشاد بها وقوم شعبها وتراثها. وبالفعل، وضعت الجزيرة على نفس سوية دويلات الأرض السورية، وقدرت لها نفس الأهمية والمزايا. ما جعل قبرص حيوية، بالنسبة لسعادة، قربها من الأراضي السورية وحقيقة

---

[1] أوردها صموئيل جي. غرين، أراضي التوراة، صفحة 46.

[2] المرجع السابق. العديد من المبشرين الغربيين غامروا بالسفر عبر الصحراء السورية، وتوقعوا رحلة كئيبة لمدة يومين فوق رمال قاحلة ولكنهم فوجئوا بأن يجدوا، في منتصف الطريق، أعشاباً طويلة تصل إلى ركاب خيولهم، وعلى مدى أميال.

[3] كانت قبرص محطة عسكرية هامة للقوى الغربية ولا سيما إنجلترا، منذ فترة ما بين الحربين، كما استخدمت كمنطلق للهجوم على مصر خلال أزمة السويس عام 1956.

أنك قد تسمع صياح الديك من أي من الساحلين.

بشكل ما، مطالبة سعادة بقبرص شبيهة بمطالبة الصين بتايوان، إلا أن المرء يستطيع معارضة هذا التشابه على أساس أن للصين وتايوان لغة مشتركة وكانتا موحدتين في مرحلة ما، بينما سورية وقبرص مختلفتان من نواح عدة. ومن جهة أخرى، فكما للصين وتايوان تاريخ مشترك، فتاريخ سورية وقبرص متداخل فعلاً. حسب ما يقوله ستافروس بانتيلي (Stavros Panyeli)، أبدى السوريون، تاريخياً اهتماماً واضحاً بالجزيرة، إلا أنه اقتصادياً وأمنياً، بصورة رئيسية.[1] لاحظ مؤرخ آخر لقبرص هو ستانلي كاسون (Casson Stanley)، أن إعادة قراءة تاريخ هوميروس، وما كشفت عنه النصوص الحثية من بوغاز كوي والمنشورة عام 1924، توحي بأن قبرص كانت في الحقيقة مركزاً ثانوياً للتطور الميسيني، ومكاناً لتمركز المشروعات في الأناضول وسورية.[2]

يرى سعادة أن تقسيم الهلال الخصيب إلى قسمين: وادي الرافدين وبلاد الشام، حصل في حقبة الاحتلال الفارسي – البيزنطي، فعندما لم يستطع أي منهما إحراز نصر حاسم، بسط البيزنطيون حكمهم على الجزء الغربي من الهلال الخصيب وواصلوا تسميته "سورية"، فيما سيطر الفرس على الجزء الشرقي (وادي الرافدين آشور وبابل القديمة) ودعوه "إيراه". بالطبع، أعاق هذا التقسيم ظهور شخصية سورية واحدة لفترة طويلة، ولكنه لم يطمسها.

لب حجة سعادة، فكرة مفادها أن الواقع التاريخي والأثني – الجغرافي لسورية قد حرّف وشوّه لقرون عديدة، وقد حصل هذا التحريف الرئيسي،

---

[1] ستافروس بانتيلي، **تاريخ جديد لقبرص**، لندن، 1948، صفحة 8.

[2] ستانلي كاسون، **قبرص القديمة: فنونها وآثارها**، ميتاهيون وشركاه، لندن، 1937، صفحة 18.

برأيه، عندما اكتسبت الحضارة الأوروبية قوتها وهويتها. فبدلاً من التصرف كباحثين محايدين في تدوين تاريخ البلاد، كتب المؤرخون الأوروبيون عن سورية من منظور مصالحهم الإمبريالية الضيقة.[1] عمدوا إلى لوي الحقائق وتزوير الروايات غير الصحيحة ليظهروا سورية كأمة ضعيفة لا أهمية لها. كان سعادة حاداً، بصورة خاصة، في نقده لمؤرخي المدرسة الإغريقية – الرومانية لأنهم "كتبوا بروح عدائية لسورية والسوريون ولم ينصفوا الثقافة والحضارة السوريتين"[2] والمثل الذي يعطيه هو المؤرخ الذي دفعته عرقيته الشديدة إلى الحط من قيمة حملة هاني بعل العسكرية ضد روما، واعتبارها مثل اجتياز القبائل البربرية لجبال الألب دون هدف ودون تصور مسبق للأخطار التي تنتظرها.[3] احتار سعادة من مواقف المؤرخين السوريين التي افتقرت للتنسيق فيما بينها، وبدلاً من القيام بدراسة علمية لتاريخ بلادهم، اعتمدوا الروايات التي أوردها المؤرخون الأوروبيون، دون نقد علمي مناسب. وانتقد، بصورة خاصة، واقع أنه لم تجر محاولة جدية واحدة لكتابة تاريخ محايد لسورية.[4]

---

[1]يرى فرنسيس غودلفين لم تكن دراسة الأركولوجيا معروفة لدى المؤرخين اليونانيين. مواد ما قبل التاريخ كانت متيسرة أكثر منها الآن ولكن اليونانيين قنعوا بالاعتماد على القصص الشعبية والملاحم الشعرية لكتابة التاريخ القديم. "لمعظم اليونانيين، كانت الخرافة تاريخاً. لم يهتموا أبداً بإيجاد بينة عن ظروف الحياة والعادات الدينية وتطور الفنون..." ، المؤرخون اليونانيون، راندوم هاوس، نيويورك، صفحة 16.

[2]المرجع السابق، صفحة 95.

[3]العنصرية اعتقاد بالتفوق القومي، قائم على الجهل الكلي. موقف إشكالي يجعل دعاته يرون أمتهم محور الكون ويعميهم عن الوقائع الحقيقية في الحياة. انظر، كين بوث، الاستراتيجية والعنصرية، لندن، كروم هيلم، 1979.

[4]كان سعادة مطلعاً على تاريخ سورية لفيليب حتي واستند إليه كمرجع لكتابة نشوء الأمم. ورغم ذلك لم يوفره.

نقاد التصور القومي الجديد

واجه سعادة، عندما حاول إيجاد تصور قومي جديد لسورية، سيلاً من النقد من خصومه السياسيين ومن عدد من مؤيديه.[1] تناول عدد من الكتاب السياسيين المؤثرين في الموضوع. وخاضوا، مع سعادة، جدالاً مثيراً على صفحات الصحف اللبنانية اليومية، في الغالب. الغريب، هو أن النقدين الرئيسيين المتميزين لأفكاره ظهرا، ليس في حياته، بل بعد إعدامه بثلاث سنوات. الكاتبان هما ساطع الحصري، الأب الروحي للقومية العربية، وكمال جنبلاط، رسول العروبة الاشتراكية.

1. نقد ساطع الحصري

كتب ساطع الحصري نقده بعد اجتماعه بسعادة بثلاث سنوات، وعنوانه "العروبة بين دعاتها ومعارضيها".[2] زعم الحصري أن سعادة، بإدخال العراق ضمن الأمة السورية، انحرف عن تعاليمه الأصلية واقترب من القومية العربية دون أن يدرك ذلك. كتب قائلاً:

> أشعر أن سعادة قد ضل، عن جهل، في تحديده لحدود القومية السورية، ولذا أقول إنه لم يعتمد البحث الأكاديمي للتوصل إلى أفكاره السياسية، بل حاول إخضاع العقل للعاطفة في تحديد مفهوم القومية السورية... لأنه بدعوته

---

[1] بعض المسؤولين في الحزب السوري القومي الاجتماعي، وبينهم أعضاء المجلس الأعلى، انسحبوا من الحزب بعد اعتماد التحديد الجديد لحدود سورية. انظر، فايز صايغ، إلى أين؟ بيروت، 1948.

[2] ساطع الحصري، العروبة بين دعاتها ومعارضيها، بيروت، 1952. انظر ايضا" بسام طيبي، القومية العربية، مطبعة سان مارتن، نيويورك، 1971، صفحة 10. انظر أيضاً، وليم ل. كليفلاند، تكوين القومية العربية: العثمانية والعروبة في حياة ساطع الحصري، برنستون، 1971.

لوحدة سورية والعراق، حتى في دولة سورية واحدة، يقر مداورة بضرورة اتخاذ خطوات هامة باتجاه تشكيل جبهة عربية قوية. فوحدة سورية والعراق، هي في الحقيقة، خطوة رئيسية باتجاه الوحدة العربية، وسيؤدي تحقيقها إلى تقليص الخلافات بين القوميين السوريين والقوميين العرب.[1]

رغم "إطلاعه الواسع والدقيق على التاريخ"،[2] افتقرت ملاحظات الحصري للعمق والموضوعية العلمية. بدا وكأنه يبحث الموضوع كقومي عربي، أكثر منه كباحث اجتماعي ينشد الحقيقة الموضوعية. ولهذا السبب، لم يستطع أن يبقى محايداً في أجزاء عديدة من تحليله. زكما قال عماد منصور ببلاغه: "المنطق الذي اعتمده الحصري في بحثه هو نفي الكل بالعثور على نقص في جزء يعني من ذلك الكل، والزعم بوجود نقص حقيقي في ذلك الجزء".[3]

فشل الحصري في رؤيته أن النص الأصلي لحدود سورية يشمل إقليم وادي الرافدين ولكن الحدود إلى الشرق منه لم تكن محددة بوضوح. كان سعادة مدركاً وجود هذه الفجوة منذ البدء، ولكنه أجّل بحثه لأنه تعرض لضغط سياسي مكثف ومفاجئ.

شرح سعادة ما حصل معه في رسالة عامة كتبها إثر وصوله سورية عام 1947:

"وحالما وضحت لي الحقيقة في خطوطها الكبرى العريضة وطدت عزيمتي على إنشاء النهضة السورية القومية

---

[1] ساطع الحصري، المرجع نفسه، صفحة 112.

[2] بسام طيبي، المرجع نفسه، صفحة 170.

[3] عماد منصور، قراءة نشوء الأمم على المنهاج الذي أنشأه، فكر، عدد 13، بيروت، أيلول (سبتمبر) 1977، صفحة 29.

> الاجتماعية... (عام 1932)،... فوضعت هذه المبادئ التي عينت فيها حقيقة الأمة السورية وحقيقة الوطن السوري وحقيقة النفسية السورية وباشرت الدعوة إليها وتعليمها في أحاديث وخطب ومحاضرات لم يدون إلا النزر اليسير منها. وفي الوقت عينه كنت أتابع التنقيب والتمحيص والتحري لإكمال الحقيقة. ولكن عملي بطبيعته المعقدة، يستمر في جو هادئ مطمئن، وحالاً نشأت حاجات الحركة الإرادية والتوجيهية في مواضيع عديدة متشعبة، وحالاً تعرض العمل لأخطار الجاسوسية الأجنبية. وبينما أنا أعد، إلى جانب العمل التأسيسي، الاجتماعي السياسي، المواد لإعادة تركيب كيان الأمة وتقرير تفاصيلها في كيان خاص، فوجئت بالاعتقالات الأولى التي كشفت أمر الحركة الناشئة ووجدتها، في لحظة واحدة، تجاه الإرادات الأجنبية والاعتقادات الداخلية التي اجتمعت على محاربتها قبل أن تستكمل استعدادها.[1]

كان على سعادة أن يقنع بما حققه حتى ذلك الحين، لذا، سلم مخطوطة كتابه "نشوء الأمم" للنشر قبل أن ينجز تدقيقه. وما عقد الأمور بالنسبة له، عدا الضرورة السياسية التي واجهته فجأة، سحبه في تلك المرحلة الدقيقة من بحثه. وبالطبع، السجن ليس المكان المثالي للقيام بأبحاث اثنو - جغرافية وتاريخية، ويحول دون زيارة المكتبات العلمية والإطلاع على المكتشفات الحديثة والحقائق المفقودة.

النقائص في "نشوء الأمم" عولجت جزئياً في الكتاب الثاني "نشوء الأمم السورية". للأسف، صودرت الملاحظات الأولية لهذا الكتاب خلال

[1] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 14، صفحة 143- 145.

سجن سعادة الثاني ولم تظهر ثانية أبداً. بالاتفاق مع رأي الدكتور سامي الخوري. وما دعاه الحصري تغييراً بعيد المدى في تفكير سعادة، هو في الواقع تفصيل لفكرة موجودة بشكل موجز في نص المبادئ.[1] التغييرات التي تمت عام 1947 لا تشكل، بأي حال، تعديلاً جذرياً أو غير جذري، لمبادئ القومية السورية، وأي مقارنة بين النصين، الأصلي والمراجع. ستظهر أن "القضية السورية القومية وتعاليمها بقيت أساساً دون تغيير، وأن المراجعة أكملت الحقيقة وخلصتها من عيوب فرعية لم تتخلص منها الطبعتين الأوليتين بسبب استعجالي وضغط الظروف".[2]

بالمثل، لا شيء يوحي أن سعادة أراد اعتناق القومية العربية كما زعم الحصري. وعلى العكس، بدت التعديلات التي أدخلها على العقيدة السورية القومية معززة للقومية السورية في مواجهة الدعوة العربية بدلاً من تمهيد الطريق لتسوية بينهما. ولو كان سعادة مهتماً فعلاً بالقومية العربية لما نشر نقداً شاملاً للفكرة العربية وفصلها إلى أجزاء عديدة وبيّن التناقض في كل جزء، في نفس الوقت الذي أدخل فيه تلك التعديلات.[3]

2. نقد كمال جنبلاط

جنبلاط، الذي ظهر نقده في نفس الوقت الذي ظهر فيه نقد ساطع الحصري، حاول تعليل التعديلات الجغرافية التي أدخلها سعادة بأسباب سياسية بحتة. قال إن سعادة، بدأ يفكر في تغيير أو (توسيع) حدود سورية بعد ما سمع بمشروعين اتحاديين عربيين آخرين (مشروع نوري السعيد، الهلال الخصيب، ومشروع الملك عبدالله، سورية الكبرى)، تضمنا اقتراحات

---

[1] سامي الخوري، رد على ساطع الحصري، بيروت، 1956.

[2] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 14، صفحة 144.

[3] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 15و16.

مشابهة لاقتراحاته، "لذا يمكن أن فكرة الهلال الخصيب قد أعجبته كشعار يمكن أن يجلب للحزب السوري القومي الاجتماعي، تلك العناصر التي قاومت الحزب وعقيدته القومية، حتى ذلك الوقت".[1]

مهما بدا هذا التعليل معقولاً فهو ينطوي على عيوب ذاتية، لأنه لا يوجد أي مؤشر على أن سعادة أعجب بأي من المشروعين المذكورين. كان موقفه من مشروع سورية الكبرى، الذي فقد زخمه السياسي بعد النجاح في تأسيس الجامعة العربية، هو الحياد التام. شعر سعادة أن مشروع الملك عبدالله ينطوي على بعض الفوائد السياسية، لأنه عن توكيده لمبدأ القومية السورية، يشكل حاجزاً سياسياً يحول دون هيمنة مصر على الهلال الخصيب. واضح أن سعادة كان مرتاباً من مصطفى النحاس، الرئيس المصري الوفدي، الذي كان ناشطاً آنئذ، لدعم سياسة الانفتاح المصري على العالم العربي. شعر سعادة، وبحق، أن نجاح النحاس سيؤدي لوقوع سورية تحت الهيمنة المصرية، مما يمكّن أي حكومة مصرية من إحباط جهود توحيد البلاد في دولة واحدة.[2]

من جهة أخرى، اعتبر سعادة مشروع سورية الكبرى مشروعاً خاصاً دافعه الطموح الشخصي الرغبة في التوسع الإقليمي.[3] لم يتحمس له بسبب طابعه السياسي المكشوف واعتباره مسألة الوحدة ممارسة سياسية تدمج فيها الدول بقرار من فوق، بدلاً من اعتبارها مساراً ينطوي على تحول في المواقف الاجتماعية السائدة. والملك عبدالله، لم يبحث جدياً، عند وضع مبادئ مشروعه الأساسية، ما إذا كانت الأقليات ستخضع لحكمه طوعاً. ببساطة،

---

[1]لبيب زويا يمق، الحزب السوري القومي الاجتماعي، صفحة 86، كمال جنبلاط، أضواء على حقيقة القضية السورية القومية: الفكرة القومية، دار التقدم، بيروت، 1978، صفحة 94.

[2]أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 11، صفحة 39-43.

[3]أنطون سعادة، مراحل المسألة الفلسطينية، صفحة 126.

افترض أن كل معارضة من تحت، ستتبخر عندما تحسم المسألة في الأوساط العليا للدبلوماسية الدولية.

ومع ذلك، يزعم أنه فيما كان الملك عبدالله يعبئ الدعم لمشروعه عام 1942، ردت دائرة محدودة، من ضمنها حزب أنطون سعادة، بالإيجاب على نداء عبدالله طلباً للدعم وعرضت التعاون معه. حسب رواية ستيفن لونجريج (Longrigg):

> اعتمدت في سورية ولبنان مواقف مختلفة معارضة في غالبيتها، لمشروع سورية الكبرى الذي دعا إليه ملك شرق الأردن عبدالله، عام 1945. هدف المشروع لتوحيد سورية ولبنان وفلسطين وشرق الأردن، في دولة واحدة يحكمها الأمير نفسه وترتبط بعلاقة وثيقة مع العراق. المشروع، الذي افترض خطأ أنه يحظى برعاية بريطانيا، قبلته أقلية في الأوساط السياسية السورية ضمت، لبعض الوقت، الحزب السوري القومي وعصبة العمل القومي.[1]

يهوشوا بوراث أكثر جزماً بهذا الخصوص. يزعم أنه في تموز 1942، اتصل الحزب السوري القومي الاجتماعي مع عبدالله عارضاً توحيد الجهود الرامية لتحقيق الوحدة السورية. "عبر هذا الحزب عن استعداده لاعتبار عبدالله ملكاً على سورية الكبرى، مما يتوافق مع تصورهم للحكم".[2] مقابل ذلك، طلب الحزب السماح له بشر دعايته بحرية ورسمياً عبر بعض الوزارات مثل الداخلية والإعلام والتربية والشؤون الاجتماعية. ومع ذلك،

---

[1] ستيفن لونجريج، سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، مطبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1958، صفحة 352.

[2] يهوشوا بوراث، "مشروع عبدالله لسورية الكبرى"، الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 20، نيسان (أبريل) 1984، صفحة 185.

يكشف تدقيق كتابات سعادة، عن كثب، عام 1942، عن عكس ذلك تماماً. مثلاً، لا توجد بينة توحي بأنه تم اتصال مع الملك عبدالله، فقد ورد وصف له بأنه "شخص مكروه"، وأدين مشروع سورية الكبرى الذي دعا إليه بتعابير قاسية لا تحتمل التأويل.[1] فهل يمكن، بأي حال، أن يكون سعادة قد أجاز الاتصال مع عبدالله، ثم عمد إلى التمويه بإطلاق أوصاف غير ودية عليه لإبقاء الفرنسيين، الذين كانوا يعارضون مشروع سورية الكبرى بمرارة في موقف دفاعي؟ مستبعد تماماً أن يكون سعادة قد لجأ إلى هذه السياسة المزدوجة، لأنه كان دوماً صريحاً بشأن نشاطه السياسي، كما كان الأمر خطراً جداً.

لما كان زعم بوراث يستند إلى رسالة بعث بها المندوب السامي في شرق الأردن إلى وزارة المستعمرات، وليس لتصريح صادر عن سعادة نفسه أو نيابة عنه، فالموضوع يختصر في احتمالين، الأول، أن تكون الرسالة صحيحة وأن قيادة الحزب اتصلت مع عبدالله فعلاً وعرضت العمل معه، وفي هذه الحالة لا يعتبر سعادة مسؤولاً عن وجهة النظر الواردة في الرسالة، لأن الاتصال تم دون علمه ودون تشاور معه، فقد كان آنئذ في الخارج. والبديل الآخر هو أن تكون الرسالة مزورة، فبركها عبدالله ليظهر للبريطانيين أن الدعم لمشروعه يتزايد في القطاع الفرنسي من سورية، وعلى النقيض من ذلك، كان رد فعل سعادة على مشروع نوري السعيد لتوحيد الهلال الخصيب، سلبياً تماماً. اتهم الذين صاغوا مبادئه الأساسية بمحاولة فبركة "قومية جديدة" بالاستناد لافتراضات تاريخية زائفة.[2] وأضاف أن دعاته هندسوا هذه القومية الوسطية لأنهم وجدوا أنفسهم في مأزق خلقوه بأنفسهم: أرادوا التراجع عن القضية القومية الوهمية في الدعوة للوحدة العربية دون أن يولدوا انطباعاً يؤكد

---

[1] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 11، صفحة 39، اتهم سعادة الأمير عبدالله باقتباس أفكار العقيدة القومية السورية التي قال بها هو.

[2] أنطون سعادة، أعداء العرب، أعداء لبنان، بيروت، 1954، صفحة 180.

هذا التراجع، والتحرك باتجاه القومية السورية دون أن يعلنوا مقاصدهم الحقيقية والإقرار بجدواها السياسية. بكلمات أخرى، مشروع الهلال الخصيب قناع تجميلي للتحول عن القومية العربية الوهمية.

رفض سعادة لمشروع الهلال الخصيب بهذه المناسبة لم يكن، بأي حال، متعلقاً بمفهومه الفردي للوحدة. فالمشروع، بالتحليل الأخير، مشابه لفكرته عن سورية الطبيعية. عدم حماسه لمشروع نوري، أملاه مبدأ عام اعتمده سعادة في تقويمه لمشاريع الوحدة. يقرر هذا المبدأ أن "كل مشروع يقصد منه إلغاء فكرة القومية السورية وإقرار تجزئة الوطن السوري تجزئة نهائية هو مشروع عدائي للأمة السورية ومهما كانت أهمية الفرقاء المتفقين على وضعه، فالأمة السورية وحدها هي صاحبة الأمر والنهي في مصير وطنها".[1] ومشروع الهلال الخصيب يخالف هذا المبدأ بوضوح.

كما يمكن دحض حجة جنبلاط ولبساطتها وافتقارها للدقة التاريخية. بالقول بوجود صلة بين التغييرات التي أدخلها سعادة ومشاريع الوحدة العربية في فترة ما بعد الحرب، يريد جنبلاط الإيحاء بأنها تمت على عجل لمواجهة تغير مفاجئ في المناخ السياسي. بالطبع، لا يمكن أن يكون هذا صحيحاً لأن سعادة لم يسمح للسياسة بأن تؤثر على تقويمه للمسائل القومية. ربما فات جنبلاط أن فكرة كون العراق جزء متمم لبلاد الشام، قد وجدت في ذهن سعادة من قبل. عام 1936، أصدر سعادة بياناً جاء فيه: "إن العراق، أو ما بين النهرين، هو جزء متمم للأمة السورية والوطن السوري وكان يشكل جزءاً من الدولة السورية الموحدة في العهد السلوقي ويجب أن يعود إلى الوحدة القومية التي تشمله، حتى ولو اقتضى الأمر تعديل اسم سورية وجعله سوراقية".[2]

[1] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 4، صفحة 205.

[2] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 14، صفحة 146.

كون مهارات جنبلاط الثقافية والسياسية تجاوزت أقرانها لدى العديد من السياسيين اللبنانيين، واقعة لا خلاف عليها. ولكن أسلوبه في الكتابة والتقويم، غالباً ما فرضته مواقفه السياسية المتقلبة و "شخصيته غير المستقرة".[1] نقد عام 1952، لم يكن استثناء، فقد جاء في أعقاب استجوابه للحكومة في البرلمان اللبناني الذي وصف فيه سعادة بأنه مؤسس مدرسة فكرية كبرى،[2] واتهمه فيما بعد بأنه رعى عقيدة الحقد الاجتماعي والشذوذ الفكري.[3]

خلاصة

صاغ سعادة تصوراً قومياً جديداً شكّل لا مجرد انقطاع عن التقليد فحسب، بل واختراقاً بأسلوب جديد في التفكير. بهذا التصور، رسمت سورية كمتحد ذي خلفية إثنية وعرقية مختلفة، أمة مرتبة ارتباطاً وثيقاً بمحيطها العربي والمتوسطي ودولة مستقلة في أرض متميزة بحدود واضحة ودقة. ورغم ذلك، فقدت الرؤيا لحقها في الوجود لأن البيانات التاريخية صنفت حسب تسمية الإمبراطوريات والحكام والملوك، بدلاً من القوميات.

بتناقض واضح مع سابقيه، لم يفكر سعادة بسورية من ناحية ثقافية فحسب. كان همه الوحدة الاجتماعية التي حققتها البلاد في مسار تفاعلها الاجتماعي، ومن هذا المنظور، لم تعد سورية مجرد واقعة تاريخية، بل واقعاً

---

[1] فريد الخازن، "كمال جنبلاط، الأمير الدرزي غير المتوج لليسار"، الدراسات الشرق أوسطية، نيسان (أبريل) 1988، مجلد 24،عدد 2، صفحة 178-206.

[2] انظر، استجواب جنبلاط التاريخي للحكومة حول استشهاد سعادة عام 1949. الحزب السوري القومي الاجتماعي، بيروت، 1987.

[3] كمال جنبلاط، أضواء على حقيقة القضية السورية القومية، دار التقدم، بيروت، 1987. انظر أيضاً، إبراهيم يموت، الحصاد المر، بيروت، 1993، صفحة 220-230. قام جنبلاط بتغير ثالث قبيل وفاته عام 1977،. انظر كمال جنبلاط، أتكلم عن لبنان، ترجمة ميشال بليص، زد، لندن، 1982، صفحة 84-85.

اجتماعياً وكياناً موحداً لا يمكن إهماله أو حجبه. ولا يمكن للتغييرات السياسية، مهما كانت عديدة أو حادة، أن تطمس هذا الواقع، لأن الأمة نتاج تطورها الاجتماعي الداخلي، وليس الظروف الثقافية أو السياسية. وكما بيّن هيثم عبدالقادر، "لم يكن الوجود التاريخي للأمة السورية، برأي سعادة، مسألة حصلت وفق مشروع محدد".[1] ويضيف عبدالقادر أن التطور التاريخي للأمة السورية "لم يكن حادثاً تاريخياً، بل مساراً تاريخياً استغرق فترة زمنية شملت العديد من الحوادث والظروف".[2]

ولتحديد الظروف التاريخية لهذه الأمة، تصرف سعادة كما يتصرف "العالم العادي" في مثل هذه الظروف.[3] أقر بوجود ثغرة في التعريف الأصلي، وبدلاً من التمويه، صحح الخطأ على أحسن وجه ممكن. وبذلك، لم يغير سعادة المقولات، كما يريدنا الحصري أن نعتقد، بل عزز مقولاته وأثراها، بحرصه على البقاء ضمن الإطار العلمي الذي حدده لنفسه. والتصور القومي لبلد ما، كما كتب غير شوني وجانوفسكي "ليس ساكناً تماماً، بل هو خاضع للتعديل والمراجعة، والمراجعة الجذرية أحياناً. التغييرات في الواقع، أو المعلومات الجديدة التي نتلقاها عن الواقع، يمكن أن تقود إلى تعديلات في تصورنا له... وعلى أي حال، وحتى عندما يكون التصور معدلاً أو مشكلاً من جديد، فإن تأثيره على تفكيرنا وأنماط سلوكنا، يبقى عظيماً كتأثير التصور الأصلي. جوهرياً، كل ما فعله سعادة، هو أنه جعل آراءه أقرب إلى الحقيقة الموضوعية. برأيه، شكّل الهلال الخصيب متحداً قومياً واحداً بصرف النظر عن اسمه. دعاه الحصري أمة عربية، وسماه سعادة سورية، لأنه كان تاريخياً كذلك. وبالتحليل الأخير، هو نفسه. الاختلاف الوحيد هو في التوكيد على الفرضيات القومية وتعريفها.

---

[1] هيثم عبدالقادر، سعادة طبعاً، بيسان، 1988، صفحة 121.

[2] المرجع السابق.

[3] توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، مطبعة جامعة شيكاغو، 1970، صفحة 24.

الفصل الخامس
سعادة والأزمة القومية في سورية

سورية اليوم، بلاد بلا وحدة سياسية من أي نزع. بخلاف مصر التي لها دولتها الخاصة، لا توجد سورية حكومة مركزية. بدلاً من ذلك، هناك عدة دول أوجدتها المؤتمرات الملتوية التي عقدت في أعقاب الحرب العالمية الأولى. البلاد جسم بلا روح: أمة موجودة في عالم محتمل خاص بها، ولا سيطرة لها على مصيرها. هي موجودة كشعب وأرض ولكنها لا تستطيع أداء مهامها القومية: "سلالة الرجال الذين اخترعوا الأبجدية، ورادوا الساحل الغربي لإفريقية وحولوا العاصي إلى التيبر، وأسهموا في الأدب اليوناني، وبنوا أعمدة كاتدرائية سان سيمون العظيمة، كانوا فقراء وغير منظمين.[1]

وفي خطاب ألقاه بمناسبة وفاة والده عام 1934، وصف سعادة الأزمة القومية في سورية بتعابير تقشعر لها الأبدان، قال: "نحن أمة واقفة الآن بين الموت والحياة ومصيرها متعلق بالخطة التي نرسمها لأنفسنا والاتجاه الذي نعنيه".[2] لم يذعن سعادة لهذه الأزمة واعتبرها حالة يمكن علاجها، وأكد على ضرورة أن يكون العلاج شاملاً، كي يكون حقيقياً ويعالج كل مظاهر الأزمة. لذا لم يكن مفاجئاً أن تكون العقيدة القومية السورية التي

---

[1] روبن فيدين، سورية: تقويم تاريخي، صفحة 6.

[2] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 64.

ظهرت عام 1932، مكرسة بكليتها لمعالجة الأزمة القومية في سورية. تألفت هذه العقيدة من قسمين منفصلين ولكن متكاملين. دعي القسم الأول "المبادئ الأساسية" ويتألف من ثمانية مبادئ. اعتبر سعادة المبادئ الثمانية دائمة وغير خاضعة لأي نوع من التغيير، ومهما كانت أهمية التغيير السياسي، لا يمكن أن يسمح له بتعديل الأهداف النهائية أو الجوهر الذاتي. وتألف القسم الثاني من خمسة مبادئ "المبادئ الإصلاحية"، التي حددت القواعد السياسية – الاجتماعية للدولة السورية المرتقبة كما تصورها سعادة.

اعتبر سعادة العقيدة برنامجاً قومياً وليس سياسياً. وأوضح هذه المسألة تماماً في خطاب خاص ألقاه عام 1938:

> ليست مبادئكم، أيّها القوميون، خطّة سياسية يمكن أن يُبحث أمر الأخذ بها أو تركها حسبما يبدو للناس من إمكانية نجاحها أو حبوطها. إنّها مبادئ قضيّتكم الّتي تمثّل شخصيتكم ومصالحكم. إنّها مبادئ نهضتكم الّتي لا شخصية ولا كرامة لكم إلاّ بنجاحها. إنّ قضيّة شخصيتنا ومصالحنا لا يمكن أن تكون خطّة أو وسيلة، فهي الأساس الّذي نبني عليه كلّ منشآتنا والمرجع لكلّ خططنا.[1]

التمييز بين العناصر القومية للبرنامج السوري القومي الاجتماعي (المتمثلة في المبادئ الأساسية)، ومضمونه الاجتماعي (المتمثل في المبادئ الإصلاحية)، أو قصر الرؤيا على إحداها دون الأخرى، يشوه المعنى بكامله. المبادئ الثلاثة عشر المدرجة فيه، تشكل كلاً متكاملاً لأن كل مبدأ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمبادئ الأخرى، ويسهم في المعنى الكلي.

---

[1] انطون سعادة، أول آذار، بيروت، 1956، صفحة 31.

ومهم بأي حال، قبل أن نبحث مبادئ البرنامج السوري القومي الاجتماعي أن ننظر في رأي سعادة بالأزمة في سورية: أصولها وأسبابها وتطورها، لأن هذا يعطينا فكرة جيدة عن مزاجه عندما كان يعمل على وضع العقيدة.

تقويم سعادة للأزمة القومية في سورية

مثل حتي، ومعظم مؤرخي سورية المعاصرين، عزا سعادة ضعف سورية القومي إلى الاستعمار الأجنبي وأنحى باللائمة عليه. الاحتلال الأجنبي المستمر للبلاد، بعد فقدانها لسيادتها مع الإمبراطورية السلوقية السورية، خلق، برأي سعادة، جواً من الاضطراب فقد فيه السكان كل إدراك للقومية والهوية الوطنية، كما فقدت البلاد طموحها للقوة السياسية التي تستطيع تحقيقها.[1] خلال فترة السبات القومي هذه، ظهر تدريجياً، نظام اجتماعي راكد وذهنية متحجرة بتأثيره الزاحف. ونتيجة لهذا النير المزدوج، أصبح كل شيء في سورية راكداً، ودخل الوعي القومي في سبات عميق.

وتفاقمت حالة الاضطراب عندما انقطعت الأمة عن تراثها الثقافي. وبهذا الخصوص، شكل الفتح العربي لسورية، برأي سعادة، نقطة انعطاف في التطور التاريخي، لا لأنه أعطى الهلال الخصيب لغة جديدة وديناً جديداً فحسب، بل لأنه أدى إلى نفس النتائج في مجتمعات مجاورة، مما أدى إلى ضم الهلال الخصيب لجامعة الدول الإسلامية. ونتيجة لذلك، أصبح لهذه المجتمعات تاريخ سياسي مشترك دام حتى سقوط تلك الدولة.[2]

ودخلت هوية سورية القومية في أزمة أعمق، عندما انتقلت السلطة من يد العرب إلى يد غير العرب. المشاعر السورية المتميزة، اختلطت

---

[1] أنطون سعادة، "شق الطريق لتحيا سورية"، **الجمهور**، بيروت، حزيران 1937.

[2] عادل ضاهر، **الإنسان المجتمع**، صفحة 267.

ظهرت عام 1932، مكرسة بكليتها لمعالجة الأزمة القومية في سورية. تألفت هذه العقيدة من قسمين منفصلين ولكن متكاملين. دعي القسم الأول "المبادئ الأساسية" ويتألف من ثمانية مبادئ. اعتبر سعادة المبادئ الثمانية دائمة وغير خاضعة لأي نوع من التغيير، ومهما كانت أهمية التغيير السياسي، لا يمكن أن يسمح له بتعديل الأهداف النهائية أو الجوهر الذاتي. وتألف القسم الثاني من خمسة مبادئ "المبادئ الإصلاحية"، التي حددت القواعد السياسية - الاجتماعية للدولة السورية المرتقبة كما تصورها سعادة.

اعتبر سعادة العقيدة برنامجاً قومياً وليس سياسياً. وأوضح هذه المسألة تماماً في خطاب خاص ألقاه عام 1938:

> ليست مبادئكم، أيّها القوميون، خطّة سياسية يمكن أن يُبحث أمر الأخذ بها أو تركها حسبما يبدو للناس من إمكانية نجاحها أو حبوطها. إنّها مبادئ قضيّتكم الّتي تمثّل شخصيتكم ومصالحكم. إنّها مبادئ نهضتكم الّتي لا شخصية ولا كرامة لكم إلاّ بنجاحها. إنّ قضيّة شخصيتنا ومصالحنا لا يمكن أن تكون خطّة أو وسيلة، فهي الأساس الّذي نبني عليه كلّ منشآتنا والمرجع لكلّ خططنا.[1]

التمييز بين العناصر القومية للبرنامج السوري القومي الاجتماعي (المتمثلة في المبادئ الأساسية)، ومضمونه الاجتماعي (المتمثل في المبادئ الإصلاحية)، أو قصر الرؤيا على إحداها دون الأخرى، يشوه المعنى بكامله. المبادئ الثلاثة عشر المدرجة فيه، تشكل كلاً متكاملاً لأن كل مبدأ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمبادئ الأخرى، ويسهم في المعنى الكلي.

---

[1] أنطون سعادة، أول آذار، بيروت، 1956، صفحة 31.

ومهم بأي حال، قبل أن نبحث مبادئ البرنامج السوري القومي الاجتماعي أن ننظر في رأي سعادة بالأزمة في سورية: أصولها وأسبابها وتطورها، لأن هذا يعطينا فكرة جيدة عن مزاجه عندما كان يعمل على وضع العقيدة.

تقويم سعادة للأزمة القومية في سورية

مثل حتي، ومعظم مؤرخي سورية المعاصرين، عزا سعادة ضعف سورية القومي إلى الاستعمار الأجنبي وأنحى باللائمة عليه. الاحتلال الأجنبي المستمر للبلاد، بعد فقدانها لسيادتها مع الإمبراطورية السلوقية السورية، خلق، برأي سعادة، جواً من الاضطراب فقد فيه السكان كل إدراك للقومية والهوية الوطنية، كما فقدت البلاد طموحها للقوة السياسية التي تستطيع تحقيقها.[1] خلال فترة السبات القومي هذه، ظهر تدريجياً، نظام اجتماعي راكد وذهنية متحجرة بتأثيره الزاحف. ونتيجة لهذا النير المزدوج، أصبح كل شيء في سورية راكداً، ودخل الوعي القومي في سبات عميق.

وتفاقمت حالة الاضطراب عندما انقطعت الأمة عن تراثها الثقافي. وبهذا الخصوص، شكل الفتح العربي لسورية، برأي سعادة، نقطة انعطاف في التطور التاريخي، لا لأنه أعطى الهلال الخصيب لغة جديدة وديناً جديداً فحسب، بل لأنه أدى إلى نفس النتائج في مجتمعات مجاورة، مما أدى إلى ضم الهلال الخصيب لجامعة الدول الإسلامية. ونتيجة لذلك، أصبح لهذه المجتمعات تاريخ سياسي مشترك دام حتى سقوط تلك الدولة.[2]

ودخلت هوية سورية القومية في أزمة أعمق، عندما انتقلت السلطة من يد العرب إلى يد غير العرب. المشاعر السورية المتميزة، اختلطت

---

[1] أنطون سعادة، "شق الطريق لتحيا سورية"، الجمهور، بيروت، حزيران 1937.

[2] عادل ضاهر، الإنسان المجتمع، صفحة 267.

بمشاعر قومية وطائفية ضيقة، وتزايد التعلق الإقليمي داخل البلاد حتى فرض نفسه، بالنهاية على حياة البلاد بكاملها. وعندما اخترقت الروح القومية النسيج الاجتماعي للإمبراطورية العثمانية خلال القرن التاسع عشر، وجدت سورية نفسها، البلد الأقل استعداداً لما ينتظرها، بين كل الدول العربية، اذ أنه في ذلك الوقت كان "كان التضعضع القومي عامًا وكاد يقضي على شخصية الأمّة قضاءً مبرمًا، فلم يبق لها سوى بعض المؤسّسات كالمراجع الدينية والمعابد والسلطة الإقطاعية ونظام العشيرة أو رابطة العائلة الدموية.[1]

ومع تدهور أوضاع الإمبراطورية العثمانية، تحرك السوريون باتجاه إحراز حريتهم السياسية. ولكنهم، رغم تحسن معنوياتهم، ظلوا فاقدين الثقة بالنفس، وظل الشعب، بصورة عامة، لا مبالياً.[2] وفي هذه الظروف، بقيت مهمة التغيير منوطة بالمؤسسات التقليدية وبعض الأفراد الذين أقاموا نظرياتهم واستمدوا فلسفتهم السياسية منها. كانت النتيجة مزيداً من الفوضى التي اختلطت بالسياسة خلالها بالدين، كما اختلطت الموضوعات الاجتماعية بالسياسية لدرجة أن "كل التعابير فقدت معناها المتميز لأنها كلها أصبحت تعني التحرر من تركيا".[3]

هذه الخلفية أدت لولادة فكرة "القضية العربية"، التي دمجت القومي السورية في كيان سياسي أوسع وأشمل. رأى سعادة أن القضية العربية فكرة تأثرت بالعوامل الدينية أولاً، وأغرت المتزعمين السياسيين لأنها كانت فكرة سائدة وعميقة الجذور في التفكير السياسي الضحل لدى غالبية السكان. وبالفعل، كانت قواعد الحياة الاجتماعية، في ذلك الوقت، إما طائفية دينية أو قبلية، فيما كانت العبودية الإقطاعية أساس الحياة الاقتصادية.

---

[1] أنطون سعادة، أول آذار، صفحة 20.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع السابق.

ومع صعود القومية العربية، فقدت القومية السورية شعبيتها تدريجياً. والعجز عن وضع المسائل القومية في إطارها الصحيح، جعل سورية تتعرض لضربات قاتلة دفعتها إلى شفير الفناء القومي. وسلسلة الأحداث التي وضعت سورية على "الانتحار القومي" بدأت، برأي سعادة، باتفاقية سايكس - بيكو، ثم تلاها وعد بلفور ومؤتمر سان ريمو، وضم لواء اسكندرون لتركيا، وبلغت ذروتها في إقامة الدولة اليهودية في فلسطين. بذل سعادة جهداً كبيراً لإبراز الآثار المدمرة لاتفاقية سايكس - بيكو، التي رسمت حدوداً سياسية رسمية داخل سورية، لأول مرة في تاريخها.

خلال هذه الفترة، أهملت التطلعات القومية في سورية، لأنها دخلت المعركة لا كشعب واحد واعٍ لحقيقة ذاته، بل كجماعات متنازعة تحاول كل جماعة منها الحصول على أقصى ما تستطيعه لنفسها بصرف النظر عن المصلحة القومية. كان نضالهم السياسي غير منظم ويفتقر للقيادة. كما كان قائماً على مبادئ أبقت السوريين منقسمين إلى فئات معزولة ومتنازعة، وجاء التغيير بطيئاً وتحركه دوافع اقتصادية أولية.[1] وعلى المستوى السياسي، وقعت البلاد أسيرة جيل من السياسيين من ذوي "الجذور العائلية أو الدينية".[2]

---

[1] حدد سعادة المبادئ التالية كقواعد هذه الفترة:

1. لا توجد في سورية أمة.
2. سورية بلد صغير لا يستطيع الدفاع عن نفسه أو الحياة مستقلاً.
3. لا حاجة لنقد النظام الاجتماعي الداخلي.
4. الدين أساس الدولة.
5. لرجال الدين حق طبيعي في التدخل في شؤون بلادهم السياسية والقضائية والإدارية.
6. ضرورة الامتثال للمناهج التي تريد الإدارات الأجنبية المختلفة فرضها.
7. الضرورة التي تدعو لمعالجة موضوع مستويات المعيشة.
8. المصلحة الفردية أساس كل مصلحة.

أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 8، صفحة 100.

[2] المرجع السابق.

أوجد هؤلاء السياسيين ما أسماه سعادة "نقابات (جماعات) سياسية" مجردة من أي إحساس بالمسؤولية القومية وتتطلع دوماً للأجنبي طلباً لمساعدته. كما ازداد تفاقم الوضع بظهور الرأسمالية والشيوعية مما عقّد صورة بالأصل هي مشوشة. برأي سعادة، أعاقت هاتان الحركتان تطور الوعي القومي في سورية، الأولى بترويج مبدأ "الفردية العمياء والمصالح الآنية."[1] والثانية، باستيرادها للنظرة الطبقية للمشاكل الاجتماعية والتي لا "تعترف بالوطن أو القومية ولا تشعر بولاء إلا للطبقة".[2] باختصار، ما حصل فعلاً في سورية خلال هذه الفترة، لم إحياءً قومياً، كما يدعي جورج أنطونيوس مثلاً، بل إحياءً رجعياً وعلى نطاق واسع.

قواعد البعث القومي في سورية

كانت المشكلة الرئيسية إذن، هي كيفية تجاوز هذه الحالة الضيقة المتحجرة، أي التحول من الحقيقة الموضوعية للانحلال، إلى الذاتية القومية. بالنسبة لسعادة، يقتضي هذا التحول تغييراً أساسياً في الوعي الشعبي: من "السياسة الحزبية" إلى القومية، بحيث ترتفع مسألة الأمة والمجتمع بكامله إلى نقطة يمكن معها أن تصبح مصلحة المجتمع مصلحة لجميع الفئات. وبرأيه، لا يمكن تحقيق هذا التحول ما لم يقم على أساس عقيدة يمكن أن تشكل إطاراً للتجديد والتحديث.

دور العقيدة هو "شرح الظاهر الاجتماعية المعقدة بهدف توجيه وتبسيط الخيارات الاجتماعية – السياسية التي تواجه الأفراد والجماعات".[3]

---

[1] المرجع السابق، صفحة 100.

[2] المرجع السابق.

[3] جوليوس غولد، تحليل حرب الشعب، بيركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1973، صفحة 114.

بالفعل، هناك عوامل عدة تميز العقيدة السياسية كشكل مختلف من أشكال التفكير السياسي: نطاقها الشامل، صياغتها الصريحة للافتراضات الرئيسية، تكاملها المنهجي حول معتقدات محددة، وإصرارها الأكبر على الالتزام النشيط والإجماع في المعتقد.[1] والوصف المفصل الذي يقدمه العالم السياسي كارل جي. فريدريك، مفيد كتوجه لدراسة عقيدة سعادة:

> العقائد أنظمة فكرية عملية. فهي تشتمل على برنامج واستراتيجية لتحقيقها، ومهمتها الأساسية هي توحيد التنظيمات التي تبنى حولها... العقائد مجموعات من الأفكار المتعلقة بالنظام السياسي والاجتماعي القائم والعزم على تغييره أو الدفاع عنه... العقيدة مجموعة من الأفكار التي توحد حزباً أو جماعة، للإسهام الفعال في الحياة السياسية.[2]

بدءاً بالمبادئ الأساسية، بدت العقيدة السورية القومية الاجتماعية، وكأنها تقدم صيغة وصفية للأزمة السائدة في سورية. وكما سنرى، يقوم كل مبدأ بمهمة توجيهية في المسار القومي. وبمجموعها، شملت كل المشاكل الأساسية في المجتمع القومي – الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية والمناقبية، والغايات الأخلاقية في الحياة.

المبدأ الأول: سورية للسوريين والسوريون أمة تامة. بهذا المبدأ التوحيدي، يعترف بأهمية الهوية المشتركة كعامل حيوي في المجتمع وتطوره إلى دولة قومية حديثة.[3] وكما قال أحد الكتاب المعاصرين عن التطور السياسي:

---

[1] ريو م. كرستنسن، الإيديولوجيا والسياسة الحديثة، نلسون وأولاده، لندن، 1972، صفحة 6.

[2] كارل جي. فريدريك، الإنسان وحكومته، ماكغروهيل، نيويورك، 1963، صفحة 89.

[3] منير خوري، أين الخطأ في لبنان، صفحة 47.

الأزمـة الأولـى والأهم (فـي مسـار التطـور القـومي والسياسـي) هـو تحقيـق فهـم مشـترك للهويـة. ينبغـي للنـاس فـي الدولـة الجديـدة أن يـدركوا أن أرضـهم القوميـة هـي وطـنهم الحقيقـي. ويجـب أن يشـعروا كـأفراد أن هويـاتهم الشخصـية هـي جـزء يحـدده اقتـرانهم بـأرض بلادهـم... ومـا دام النـاس يشـعرون بالانجذاب نحـو عـالمين، ويـدون جـذور فـي أي مجتمـع، فلـن يتوفر لديهم شعور ثابت بالهوية، الأمر الضروري لبناء دولة قومية حديثة ومستقرة.[1]

الأكيد هو أنه عندما يحصل الشعور بأن الإقرار بهوية مشتركة شرط للوجود، تتحول القوميـة مـن نظريـة إلـى قـوة حقيقيـة فـي السلوك الإنسـاني، وبدون هذا الإقرار، تبقى القومية في بلد مثل سورية، غامضـة وعاجزة عن تحقيق قدرتها السياسية كاملة. بالإضافة لذلك، تحمي الهوية المشتركة البلاد من أي اضطراب كبير وغير متوقع. وإذا تآمرت الظروف ضد وحدتها، لم يكن طمس وحدتها القومية ممكناً أبداً. وكما قال سعادة بحق، على أساس الهوية الواحدة، "صرنا نعرف بأي معنى يمكن أن نقول (سورية للسوريين)، بمعنى قومي وليس بمعنى سياسي يتغير بتغير الأوضاع السياسية. صارت العبارة تعني لنا أمراً ثابتاً ومبدأً أساسياً يبقى مهما تغيرت الأحداث والأحوال".[2] وبأي حال، كان إيجاد هوية واحدة على أساس اسمها التاريخي حصراً.[3]

---

[1] لوسيان و. باي، مظاهر التطور السياسي، لتل براون وشركاه، بوسطن، 1966، صفحة 63.

[2] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 58.

[3] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 14، صفحة 174. يقدم سعادة هنا أكثر مقولاته خلافية في كل حياته السياسية. في سورية "يمكن أن توجد قومية واحدة فقط – القومية السورية".

وفيما هدف المبدأ الأول لإعطاء تعريف للقضية القومية، هدف المبدأ الثاني لإعطاء إحساس بالتوجه والفرض. القضية السورية هي قضية قائمة بنفسها مستقلة كل الاستقلال عن أي قضية أخرى. مبدأ نشأ عن الاعتقاد السائد بأن الهوية القومية الواضحة تقود دوماً إلى طلب تقرير المصير القومي والحق في اختيار نظام الحكم الذي يلائم الأمة. وفيما يتعلق بالأزمة القومية في سورية، مثل تغييراً في التركيز، من التوكيد على المسائل السياسية إلى حد كبير، إلى التوكيد على القضية القومية بأوسع معانيها. اعتقد سعادة، بأن أي شعب يسمح لهذه الدولة أو تلك بأن تحد من استقلاله أو سيادته، هو شعب يدمر استقلاله ويلغي سيادته بقبوله بأن تحدد دولة أجنبية مصيره. القبول باستقلال تحد منه دولة أجنبية، إقرار صريح بأن مصدر سيادة الأمة يقع خارج ذاتها، ويشكل إلغاءً لمبدأ السيادة الصحيح.

وعلى مستوى آخر، هدف المبدأ لخلق حالة من الاستقرار والعلاقات الودية بين سورية وجيرانها. وينبغي أن لا يفهم على أنه يعني أن سعادة أراد عزل سورية عن البيئة العربية الأوسع، أو خلق عداء معها. بخلاف القوميين المصريين الراديكاليين الذين عادوا إلى القومية الفرعونية ورأوا "مصر كياناً مستقلاً منفصلاً عن العالم العربي".[1] دافع سعادة عن عروبة سورية ودورها في العالم العربي. "يمكن أن يعاون السوريون من الخارج دول لها بسورية صلات تاريخية ودموية وثقافية وقرابة ومصالح، ولكن لا يجوز أن يقرر أحد، مهما كان قريباً لنا، قضية تخصنا نحن".[2] في الواقع، وضع هذا عبء المسؤولية الجماعية كلها على السوريين، فقد بات من الحيوي الآن، أن يحددوا مقياساً للتمييز بين ما يعود لهم وما يعود للآخرين، إذا كانوا راغبين فعلاً في النجاح والتقدم في الحياة.

---

[1] بسام طيبي، القومية العربية، صفحة 162.

[2] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 96.

المبدأ الثالث، القضية السورية هي قضية الأمة السورية والوطن السوري، وضح العلاقة العضوية بين الأمة وبيئتها الطبيعية (الوطن)، بتعابير واضحة تماماً، فالأمة بدون وطن يعني لا معنى لها ولا تقوم شخصيتها بدونه".[1] كان المؤمل من هذا أن يوقن أولئك الذين اعتبروا قوميتهم على ضوء إما الشوفينية والمغالاة، أو على النقيض الآخر في المراوغة المتطرفة، بأن طبيعتها الأصلية ومعناها الأساسي "حب الإنسان لوطنه".

نفى المبدأ أي خرق دولي أو أهلي للأرض السورية. شرعية أي قرار، دولي أو أهلي، بذلك الخصوص مستنكرة، لأن سورية لا يمكن أن تقر بشرعية أي قرار لم يتم التشاور المسبق معها بشأنه. وهذا ينفي سريان وشرعية القرار الدولي بشأن فلسطين (1948)، والقرار المتعلق باللواء السوري الشمالي، الاسكندرون (1937). ومن وجهة نظر أخلاقية، لا يستطيع جيل ما أو مؤسسة سياسية أو نظام في سورية، أن يتنازل عن أي جزء من الأرض لأي شخص أو بلد، وإذا حصل مثل هذا التخلي فهو لا يلزم الأمة، ولأجيالها المستقبلية أن تناضل ضده ولتحرير الأرض فور أن تصبح قادرة على ذلك، ولذا، تبقى الشرعية الأهلية والدولية في حدود حمايتها لحقوق الدول وتمكينها من الحياة المستقلة. وإذا لم تراع أي تسوية هذه الحقيقة، فيمكن خرقها حتى ولو كانت واردة في اتفاقية دولية.[2]

برأي سعادة، علامة الوعي القومي الحقيقي تبدأ من الفهم الموضوعي للأمة: واقعها، شخصيتها، تشكيلها، وتاريخها. بكلمات أخرى، لا يكفي الإدعاء بوجود أمة سورية متميزة إذا لم يكن هناك ما يؤكد هذا كواقع واضح

---

[1] المرجع السابق، صفحة 63.

[2] عادل بشارة، "تصورات السلام لدى العلمانيين السوريين – العرب، حالة الحزب السوري القومي الاجتماعي"، ميدل إيست كوارترلي، مجلد 1، عدد 1، صفحة 11-14.

بذاته. لتوجد الأمة، ينبغي أن تكون شيئاً حياً ونشيطاً بحيث تمكن دراسة طبيعته ومكوناته وعوامل وجوده وفهمها. وتحقيق هذا الهدف مهمة المبدأ الرابع: الأمة السورية هي وحدة الشعب السوري المتولدة من تاريخ طويل يرجع إلى ما قبل الزمن التاريخي الجلي.

ما عناه هذا بالفعل، هو أن الظروف المؤدية إلى البعث القومي في سورية، كان إيجاد تصور قومي جديد ليحل محل التعابير المتداولة. تشخيص الواقع، كما دعاه سعادة، استلزم تحولاً أساسياً في التفكير الشعبي في ثلاثة اتجاهات رئيسية:[1]

1. تحول من مفهوم العرق الواحد إلى النظرة العلمية للأمة كمزيج سلالي من جماعات ومتحدات مختلفة.
2. تحول عن المفهوم الذي اعتبر سورية جزءاً من أمة عربية أو ما يشبه ذلك، إلى اعتبارها أمة عربية متميزة.
3. تحول عن النظر لسورية كمجرد تعبير عن دعوة وحدوية أو انفصالية، إلى نظرة أخرى تقر بها كواقع تاريخي وجغرافي.

مثلت فكرة القومية القائمة على أساس مفهوم المجتمع حصراً، تحولاً أساسياً عن محاولة إيجاد أمة سورية على النمط الأوروبي للدولة القومية. كان لا بد أن تلقى تلك المحاولة معارضة من المجموعات والمتحدات التي تعيش في سورية وتشعر أنها استثنيت من كيان سياسي محض، عرف بتعابير اثنيه أو عرقية أو حتى لغوية ضيقة. تصنيف سعادة للواقع القومي عنى أن السوريين ليسوا مضطرين للبحث عن تعريف لمشروعهم القومي في مجال المطلق والمثال اللاعملي.

وفي المبدأ التالي، وسع مسار التصنيف ليشمل الحدود القومية

---

[1] لمزيد من التفاصيل، انظر الفصل الرابع.

السورية، الذي كان معلقاً رغم أن الموضوع قد يبدو لأول وهلة بسيطة، فقد كان في الواقع مصدر توتر مستمر ونزاع على سورية. إذا اخترنا عشوائياً، عدداً من الكتب وقارنّا تحديدها للحدود القومية السورية، كشفت الورطة عن نفسها فوراً. الصورة التي تظهر، هي لسوريات مختلفة. سورية التاريخ، أو سورية اليونان، أو سورية العرب، أو سورية المماليك، أو سورية العثمانيين. ومما لا شك فيه أنه يجب أن يعزى معظم هذا الارتباك إلى الاحتلال الأجنبي المستمر، وتراجع الوعي القومي لدى الشعب.

سورية التي تحدث عنها سعادة في المبدأ الخامس، كانت:

... البيئة الطبيعية التي نشأت فيها الأمة السورية. وهي ذات حدود جغرافية تميزها عن سواها، تمتد من جبال طوروس في الشمال الغربي، وجبال البختياري في الشمال الشرقي إلى قناة السويس والبحر الأحمر من الجنوب، شاملة شبه جزيرة سيناء وخليج العقبة، ومن البحر السوري في الغرب إلى قوس الصحراء العربية والخليج العربي في الشرق.[1]

سورية، بهذا التحديد، بلد يختلف كثيراً عن الدولة المبتورة التي تعرف باسم سورية اليوم. هذه الدولة من صنع التنافس الأنجلو - فرنسي بعد الحرب العالمية الأولى. كما أنها تختلف تماماً عن "سورية التاريخية" التي تقع بين طوروس والفرات والبحر والصحراء. سورية، كما حددها سعادة، تشمل كل الهلال الخصيب، بما فيه وادي الرافدين والأهوار التي تفصل العراق عن إيران. وهي بلد تعتبر حدودها برأي سعادة، من أفضل الحدود الموجودة. كان هذا الوضوح في الحدود القومية حيوياً للتخطيط الداخلي والتطور والأمن القومي كذلك. أهمية هذا المبدأ، بالنسبة لبلد كانت حدودها

---

[1]أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 87.

هدفاً لذوي المخططات الطموحة، لا تقدر.

في المبدأ السادس، تعزز وحدة المجتمع السوري على أساس المواطنة الكاملة والمساواة الاجتماعية: الأمة السورية مجتمع واحد. التوحيد الذي تصوره هنا ذو بعد واحد، حركة باتجاه العمل الجماعي على أساس قيم مشتركة لتحقيق أهداف مشتركة تطلعت لها الجماعة منذ زمن بعيد، بسلوك متناغم ومقبول. تاريخياً، تم التوحيد في إطار خمس مسائل عريضة:

1. التعاون والتنسيق، وهدفه تشجيع الاتفاقات ضمن الجماعة، دون إجراء تعديل هيكلي رئيسي.
2. التوافق: سياسة ضبط وتنظيم توافق بموجبها الحكومات على نمط سلوك مرغوب فيه أو هدف يتقيد به المجتمع.
3. العمل القومي الموازي: التوحيد عبر سياسة روتينية شاملة تهدف لتقليص أثر الحدود الداخلية.
4. الاتحاد: اتفاقيات مؤقتة تؤمن الاستقرار داخل الجماعة.
5. الإقليمية: توحيد على أساس الاعتقاد بأن للتنوع الجغرافي أثر أولي على سلوك الجماعة.

التوحيد القومي، كما تصوره سعادة، شمل سلسلة واسعة من العلاقات والمواقف الإنسانية، عملية لضم جماعات متمايزة وتوحيدها ثقافياً واجتماعياً في وحدة إقليمية واحدة وتأسيس هوية قومية واحدة. وفي حالة سورية، استلزم هذا تدابير مختلفة، بعضها ذاتي وبعضها موضوعي. ذاتياً، عنى أساساً العمل على إزالة كل العوامل التي تعيق الوحدة الاجتماعية في سورية، والتي تشمل تحديداً، الطائفية والعشائرية والإقطاعية والنظام الرأسمالي والعنصرية وروابط النسب والاتجاهات الفردية التي تعني ميل الأفراد لوضع مصلحتهم فوق مصلحة المجتمع. وموضوعياً، عنى المبدأ توعية السوريين على واقعهم

الاجتماعي الثابت وحقيقة تماسكهم على المستوى الاجتماعي – النفسي – الإيديولوجي، هو أحد أهم عوامل تحقيق البعث القومي.

يحتمل أن لا يوافق منظرو الاندماج على آراء سعادة، فهم يرون أن الروابط الطائفية لا تزول حتى عندما تصل المساواة الاجتماعية إلى غاياتها المنطقية. سموك وسموك (Smock and Smock) مثلاً، لاحظا أنه "حتى الدول التي تعتبر قد تجاوزت عتبة التوحيد القومي، مثل بريطانيا وفرنسا وبلجيكا وكندا، تواجه ثانية، وفجأة، مسائل أساسية تتعلق بالطبيعة الأساسية لاتحاد العناصر التي كونتها".[1] وبالفعل، ففي بعض الدول الأخرى، مثل الاتحاد السوفياتي، توحي الدلائل بأن مسار التوحيد قد انعكس.

من جهة أخرى، يزعم لبيب زويا يمق أن هذا المبدأ "هو بالفعل أساس العقيدة الشمولية... للقومية الاجتماعية السورية"، لأنه "لا يعني إلا التطابق الاجتماعي الشامل".[2] نرى أن هذا تأويل مبالغ فيه لما فكر به سعادة. فالتوحيد الذي تصوره لم يكن يعني تحويل المجتمع السوري إلى لون واحد ودين واحد وعنصر واحد، بل على العكس، يفترض التوحيد ضمناً وجود تنوع وتغاير، كما يفترض ضمناً أيضاً أن التفاعل والاتحاد بين الجماعات المختلفة لازم لحسن أداء المجتمع.[3] وعندما يستخدم هذا المعنى، يختلف التوحيد عن الدمج الذي يهدف لإيجاد مجتمع متجانس التكوين على أساس تفوق فكرة ثقافية معينة سائدة. كما يختلف أيضاً عن التعددية التي تهدف إلى توحيد جماعات عرقية أو دينية مختلفة في علاقة اتكالية متبادلة، وع السماح لها بالمحافظة على أساليبها المتميزة ورعايتها.

---

[1] سموك وسموك، سياسة التعددية: دراسة مقارنة للبنان وغانا، الفيزير، نيويورك، صفحة 1.

[2] لبيب زويا يمق، مرجع سابق، صفحة 86.

[3] صفية أنطون سعادة، البنية الاجتماعية في لبنان: الديمقراطية أم العبودية؟، دار النهار، بيروت، 1993، صفحة 125.

المبدأ التالي لم يكن مرغوباً فيه فحسب، بل كان حيوياً. رأى سعادة أن أعظم ضعف عانت منه الحركة الوطنية في سورية، كان دوماً أنها تستعير مفاهيمها الفلسفية ونظرتها إلى التاريخ ورؤيتها للمجتمع من مصادر خارجية بدل التجربة الحقيقية والظروف الواقعية للحياة السورية. وهذا يشيع الشك والكفر والتخوف من الأمة، ويفسد السكان بقيم غريبة عن معتقداتهم. وبالتالي، أصبح السوريون يرون ويحللون المسائل ليس من منظور خاص بهم، بل من موقف تابع. وهكذا تكون محاولة وضع نظرية للبعث القومي وتنظيم الحياة السياسية في سورية، على غرار بلاد أخرى، خطأ. في العقيدة السورية القومية الاجتماعية، استخلص البعث القومي من عبقرية الأمة السورية وتاريخها السياسي والثقافي والقومي. هذا المبدأ هام لتحقيق التماسك الاجتماعي واستقرار الجماعة القومية عندما تواجه تحديات الأعداء الخارجيين أو المشاكل الداخلية. كان الهدف منه تشجيع السكان على تنمية قدراتهم الذاتية والبحث عن طريق مستقل للنهوض القومي لأن "من شروط رؤية السوريين للحق والخير والجمال في العالم، أن يروا الحق والخير والجمال لأنفسهم، أو أن يشاركوا في رؤيتها كذلك".[1]

التركيز على الروح القومية لم يكن وسيلة لعزل سورية عن باقي العالم. كان الغرض منه وضعها في الموقع المناسب لاحتياجاتها الخاصة. "فإذا لم تصبح النفس السورية قوية ومتحررة من القوى الخارجية والهيمنة النفسية الغربية، ستبقى سورية مفتقرة للعنصر الرئيسي لاستقلالها".[2] وهذا لا يعني أن النفسية السورية لا تستطيع التفاعل مع النفسيات الأخرى، "بل لا يعني ذلك على الإطلاق، ويهيئ لذلك التفاعل".[3]

---

[1] المرجع السابق، صفحة 102.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع السابق.

كانت فكرة أمة سورية، ودولة تجسد مصالح تلك الأمة وخيرها العام، آخر مبدأ في العقيدة، مصلحة سورية فوق كل مصلحة، الذي اعتبر "أهم مبادئ العمل القومي".[1] وليس صعباً أن نرى لمَ اعتقد سعادة بهذا، فهو يرى أن الأمة تمثل أرقى مراحل التطور الإنساني، ولا شيء فوقها أو أرفع منها على الأرض. وبالنظر لأنها تمثل ميدان المصلحة العامة، فهذه المصالح هي مصالح كل فرد. ولهذا، يصبح الواجب تجاه الأمة أسمى الواجبات المناقبية، لأن الأفراد والجماعات يحققون ذاتهم وراحة بالهم من خلال الأمة.

كان مبدأ المصلحة القومية لسورية ضرورة وليس خياراً، ذلك لأن موقع البلاد الجغرافي وعمق أزمتها القومية، حدّا كثيراً من قدرتها على تغيير مسار حياتها ومحاكاة البلدان التي كانت في وضع أقل منها حراجة. تأمل سعادة أن تستطيع الدول القومية ترجمة المصالح القومية إلى أهداف ووسائل محددة وراسخة. بمعنى عام، يتوقع من الدولة "أن تحقق الأهداف القومية، وأن ترتبها وفق القيم والمصالح القومية، ثم اتباع سياسات أكثر ملاءمة وجدوى للوصول إلى تلك الأهداف".[2]

إصلاحات لتدعيم الوحدة القومية

سورية التي خاطبها سعادة، كانت وريثة مجموعة معتقدات ظلت جامدة، إلى حد كبير، منذ تبلورت تحت الحكم العثماني. العناصر الرئيسية في تلك المجموعة هي الطائفية والعشائرية والقبلية وأشكال أخرى من الولاءات البدائية، مغلفة كلها بعقيدة مستخلصة من مصادر مختلفة. وبقيت كل مظاهر حياة المجتمع السوري راكدة ضمن إطار هذه العقيدة. تعرض البلاد

---

[1] المرجع السابق، صفحة 109.

[2] م. إريش و إي. فرانل، مقدمة للسياسة المقارنة: 13 دولة قومية، برنس هول، نيوجرسي، الطبعة الثانية، صفحة 106.

المفاجئ للأفكار والقيم الغربية في القرن التاسع عشر، عقّد المشكلة إذ خلق مزيداً من الاضطراب وشعوراً بالدونية.

لمعالجة هذه الحالة، اقترح سعادة تجديداً منظماً لكامل النسيج الاجتماعي والسياسي في سورية. أولاً، توجد علاقة وثيقة بين الوقائع الاجتماعية والسياسية وعملية توكيد الحق القومي. وتنشأ هذه الصلة، بصورة رئيسية، من طبيعة القومية التي تعمل كقوة شعبية ضد أنماط الحياة القديمة، في نفس الوقت الذي تبني فيه الوحدة القومية. ثانياً، تعتمد فعالية المجتمع الحديث، وبصورة كلية تقريباً، على توافق معتقدات المجتمع من بنيته الثقافية – النفسية. ثالثاً، لا يمكن إجراء أي تغيير في البنى الفوقية للمجتمع (بما في ذلك النظام الاقتصادي)، خارج نطاق مفهومها القومي.

ضمن هذا الإطار التحليلي، حدد سعادة خمسة مجالات أساسية للإصلاح، وهي:

1. فصل الدين عن الدولة.
2. منع رجال الدين من التدخل في شؤون السياسة والقضاء.
3. إزالة الحواجز بين مختلف الطوائف والمذاهب.
4. إلغاء الإقطاع وتنظيم الاقتصاد القومي على أساس الإنتاج وإنصاف العمل وصيانة مصلحة الأمة والدولة.
5. إعداد جيش قوي يكون ذا قيمة فعلية في تقرير مصير الأمة والوطن.

المبادئ الثلاثة الأولى علمانية. يهدف الأول منها لإقامة دولة علمانية فعالة، تضمن الحرية الدينية ويعامل الفرد فيها كمواطن وليس كعضو في مجموعة طائفية معينة. ويفترض أن مهام الدين والدولة، مجالان

مختلفان من مجالات النشاط الإنساني.[1] منع رجال الدين من التدخل في العملية القانونية – القضائية، يفسح المجال للقانون كي يلعب دوراً توحيدياً في المجتمع السوري، وهذا ضروري تماماً لوقف تقسيم المجتمع إلى دوائر شرعية مغلقة، لا تستطيع الدولة أن تخترقها. كما يشكل ضمانة لمعاملة الأفراد بالتساوي أمام القانون.[2] وبالمثل، إزالة الحواجز الطائفية تتوافق مع مفهوم سعادة عن المجتمع الموحد، وهو علامة الوعي القومي الحقيقي وأساس الحياة القومية الواحدة. ومن جهة نظر عملية، يتطلب حل كل الهيئات والتنظيمات الاكليركية التي ترعى الحياة الطائفية وتعتبرها بؤرة الولاء وتعريف الذات والهوية الاجتماعية. كما حض سعادة على تثقيف الجماهير سياسياً، لا الاقتصار على بيان شذوذ الحياة الطائفية، لأن من شأن مثل هذه الثقافة أن تجعل الشعب يعي شخصيته الاجتماعية، وهي كذلك تقودهم لإدراك أن الحياة الاجتماعية تخدم المصلحة المشتركة للجميع، وضرورة لا غنى عنها لتحقيق الذات القومية.

عكست المبادئ الثلاث مجتمعة مفهوم سعادة للعلمنة الكاملة. وكما لاحظ ربيع الدبس:

> مع سعادة، لا تقتصر العلمنة على جانب محدد، سياسياً كان أم اجتماعياً. هي عملية متكاملة تعنى بكل قواعد المجتمع.

---

[1] يمكن تلخيص موقف سعادة من الحكم الثيوقراطي كما يلي: في الحكم الثيوقراطي، تحكم الدولة باسم سلطة عليا (الله) وليس باسم الشعب. وهذا مضر للدين والدولة: للدين لأن مصيره يرتبط، وإلى الأبد بالدولة، وللدولة لأنها تلزم بأن تكون سلطة إكليركية يتجاوز نفوذها وسلطتها نطاق الأمة. بالإضافة لذلك، تهدد الثيوقراطية فكرة الحياة الجماعية برمتها، لأن دعاتها ينعزلون عن أعضاء الديانات الموجودة، ويتقاربون مع المؤمنين بدينهم خارج نطاق الأمة. انظر الفصل السابع من المحاضرات العشر.

[2] بالنسبة لسعادة، هذا المبدأ بالغ الأهمية في مجتمع كالمجتمع السوري حيث تتعدد الأديان تختلف طرق عبادتها ويمكن أن يؤدي ذلك إلى العداء.

ليست مفهوماً مستورداً أو شائعاً بل فلسفة توجه الحياة.[1]

يؤيد عادل ضاهر هذا الرأي، ويرى أن سعادة، بإحالته الدين إلى عالم ميتافيزيقي وتفسيره القيم الدنيوية بالاستناد للتطور البشري، تمكن من اتخاذ "موقف علماني كامل: موقف لا يعطي الدين أي دور سياسي أو قضائي أو اجتماعي. هنا، لا محاولة لإيجاد تسوية بين العلمانية والنظرية الدينية... كما حاول معاصرو سعادة أن يفعلوا".[2] بالفعل، أراد سعادة بيان أن الدين، في جوهره، لا يمكن أن يكون موضوعاً سياسياً – اجتماعياً، بل مجموعة من المعتقدات الميتافيزقية. وعندها فقط، يمكن فصل القيم عن الدين، وعبر هذا الفصل، لا يبقى مجال للدين كي يلعب دوراً اجتماعياً أو سياسياً.

بكلمات أخرى، لم يعالج سعادة مسألة العلمنة بالاستناد لحجج تاريخية واجتماعية فحسب، كما حاول بعض المفكرين العلمانيين العرب أن يفعلوا، بل استند أيضاً لحجج فلسفية. رأى أن العلمنة "ليست مجرد حاجة ضرورية للتحديث والتقدم الإنساني، بل إن العقل يؤيد نظرة علمانية للأمور".[3] وبهذا، وصل سعادة بمبررات الدولة العلمانية في سورية إلى نتيجتها المنطقية، بدلاً من القبول بتسوية مع طبيعتها الأساسية، كما فعل عفلق مثلاً، على أمل كسب الجماهير العربية إلى جانبه. الدولة العلمانية التي تطلع إليها سعادة تقوم على أساس التمييز المنهجي بين عالمين مختلفين، لا دولة يتجاور فيها العالمان للتوفيق بين النزعات السياسية أو

---

[1] ربيع يوسف الدبس، **العلمانية في كتابات أنطون سعادة: الأصل والتطور**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة ملبورن، 1987، صفحة 195.

[2] من مقابلة مع عادل ضاهر، **صباح الخير** (بيروت)، 25 نيسان، 1982، عدد 349، صفحة 51.

[3] عادل ضاهر، **ظواهر متميزة في فكر سعادة**، صفحة 28.

إرضاء عاطفة اجتماعية ما.

بقي سعادة، في مجال معالجته للأمور الاقتصادية في نطاق العموميات. ولكن المبدأ الاقتصادي الذي وضعه حاسم في رفضه للرأسمالية، وسماته الرئيسية هي:

1. التنمية الاقتصادية والصناعية المكثفة برعاية دولة قومية – ولا شك أن هذا يعكس التفكير السائد في فترة ما بين الحربين.
2. سياسة لا تلغي مبدأ الملكية الخاصة، ولكن الإنتاج يصبح معها مسؤولية جماعية لا فردية.
3. نظام للعلاقات الصناعية على أساس الإنتاج الأقصى والعمالة الكاملة وحقوق العمل.
4. توزيع عادل للثروة القومية. وارتبط التوزيع ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الإنتاجية، في تفكير سعادة، هدف لأنه "إذا كانت الثروة (القومية) قليلة والناس كثر، لا يفيد الناس كثيراً توزيع كمية قليلة عليهم، إذ بالكاد تسد رمقهم".[1] بكلمات أخرى، هو يرمز إلى توزيع غنى لا توزيع فقر.

التغييرات الاقتصادية التي يقترحها سعادة، تنطوي على مفهوم جذري للتغيير، سواء كان ذلك في الاستشراف أو الأشياء التي يتوجب تقويمها. وبالإضافة لذلك، فهي تتحدى القواعد الأساسية للنظام الاقتصادي في سورية. هذا النظام الذي وصفه سعادة بأنه خليط رأسمالية وإقطاعية بدائية ولا يتوافق مع روح القومية. فالوحدة القومية الحقيقية لا يمكن تحقيقها في ظل نظام اقتصادي غير ملائم. وبصورة عامة، هدفت إصلاحات سعادة الاقتصادية لضمان تحول مضطرد نحو الحداثة بإزالة الفارق بين معدل

---

[1] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 150.

التغير الاجتماعي المتجسد في المبادئ العلمانية، ومعدل النمو الاقتصادي.

وأخيراً، عكست الدعوة إلى التنظيم العسكري تنامي دور الجيش والمهنة العسكرية في العصور الحديثة. وأساس هذه الدعوة هو الاعتقاد بأن مصالح سورية الحيوية لا يمكن حمايتها، في الصراع الدولي، بدون القوة. "فالقوة هي القول الفصل في إثبات الحق القومي أو إنكاره".[1] ويرى سعادة أيضاً أن القوة جزء لا يتجزأ من البنية الفوقية للدولة وأنماط الصراع المختلفة: صراع مصالح يتجاوز حدود الأمم ومبادئ الصراع الداخلي فيها. وما يجعل القوة حيوية هو الصراع، والصراع فضيلة إنسانية أساسية لا يجوز التنازل عنها. بدون القوة، يذوي الصراع، لأن الحق في الصراع لا يعترف به إلا بمدى القوة التي تدعمه.

وبإيجاز، هدفت المبادئ الإصلاحية إلى تحويل سورية من وضع الضعف الاجتماعي والاقتصادي والعسكري، إلى حالة القوة القومية. وواضح من هذه الخصائص أن سعادة لم يكن مهتماً بالمشاكل الآنية والحلول الوقتية. كان همه الأساسي هو النقائص الداخلية الأساسية التي كانت وإلى حد كبير، مسؤولة عن وقف حركة التطور الاجتماعي والسياسي في سورية.

القومية الاجتماعية

كان لدى سعادة إحساس متنامٍ بأن الإيديولوجية السائدة في المجتمع السوري لم تعد تواجه المشكلات التي تفرضها البيئة التي ساهمت هي في إيجادها، بصورة مناسبة. كانت تلك الإيديولوجيا قائمة على أساس الطائفية والعشائرية وشكل من الفردية الخام التي تنتمي لمرحلة من التاريخ الإنساني، مضت منذ وقت طويل. كانت تناسب الحياة في العصور الوسطى بدلاً من العصور الحديثة. الحريصون على المحافظة عليها، رغم عيوبها البارزة، ينتمون لنمط

[1] المرجع السابق، صفحة 154.

حياة محافظ وتقليدي جداً، وقد قاوموا كل من تجرأ على تحديها أو المطالبة بتغييرها جذرياً.

وعلى العكس من ذلك، رأى سعادة أن استبدال الإيديولوجيا السائدة، مسألة لا يمكن فصلها عن الحركة العامة للتغيير الشامل. لم يعتقد سعادة بإمكانية حل هذه المشكلة الرئيسية باستيراد الإيديولوجيات الأوروبية وفرضها على سورية بالقوة، لا لأنه اعتبر هذا الخيار مؤذياً للتقدم القومي فحسب، بل ولأنه لا يثق بالإيديولوجيات الأوروبية. كتب قائلاً:

> إن العالم الذي أدرك الآن، بعد الحرب العالمية الأخيرة، مبلغ الهلاك الذي جلب عليه قيام الفلسفات الجزئية الخصوصية- الفلسفات الأنانية التي تريد أن تحيا بالتخريب- فلسفة الرسمالية الخانقة وفلسفة الماركسية الجامحة، التي انتهت في الأخير بالاتحاد مع صنوها المادية الرسمالية بقصد نفي الروح من العالم، وفلسفة الروح الفاشية وصنوها الاشتراكية القومية المحتكرة الروح، الرامية إلى السيطرة به سيطرة مطلقة على أمم العالم وشؤونها- هذا العالم يحتاج اليوم إلى فلسفة جديدة تنقذه من تخبط هذه الفسلفات وضلالها.[1]

الفلسفة الجديدة التي كانت سورية والعالم كله بحاجة إليها، هي برأيه، القومية الاجتماعية – "فلسفة التفاعل الموحد الجامع القوى الإنسانية".[2] تعارض هذه الفلسفة الروحانية التي تقتصر حركة التاريخ على القيم الروحية، وتقول بأن "الشعب ليس مجموعاً من الأفراد المستقلين المتحدين اصطناعياً بموجب اتفاقية واعية لصالحهم المشترك، كما يقول لوك والفلاسفة الفرنسيون،

---

[1] أنطون سعادة، شروح في العقيدة، صفحة 132.

[2] المرجع السابق.

بل وحدة روحية يعيش أعضاؤها بها ولها".[1] وبالمثل، عارضت الفلسفات المادية التي تزعم كل الحادثات تجليات للطبيعة الأساسية للمادة.

المرتكز الأساسي للقومية الاجتماعية هو المجتمع: جوهره وغايته وحاجاته. كتب سعادة:

> عقيدتنا تؤمن بحقيقة إنسانية أساسية وكلية، هي الحقيقة الاجتماعية بامتياز: الجماعة، المجتمع، المتحد. والمجتمع هو الوجود الإنساني الكامل والحقيقة الإنسانية الكلية. ولذلك فهي عقيدة اجتماعية لأنها تنظر للإنسان من زاوية الحقيقة الإنسانية الكبرى – المجتمع، وليس من زاوية الفرد الذي هو نفسه وبذاته، يبقى إمكانية إنسانية.[2]

يمثل المجتمع بالنسبة لسعادة، المرحلة الأسمى في الحياة الإنسانية. وهو شيء يسمو على الدولة ومستقل عنها. وهو واقع إنساني موضوعي وليس مفهوماً نظرياً أو كياناً مفترضاً. والمجتمع، قبل كل شيء، ليس عقداً اجتماعياً يجمع بين "الأمن الذي يأتي به الاتحاد الجماعي، والحرية التي يتمتع بها الفرد قبل إبرام العقد".[3] وبالفعل، رفض سعادة نظرية العقد الاجتماعي لأنه يرى أن المجتمع: "ليس نتاجاً للإرادة البشرية ولا يوجد عندما يتفق عدد من الأفراد على إبرام عقد اجتماعي".[4]

برأي سعادة، لا يستثنى أحد من المجتمع. وهذا يعني عدم السماح لأي فرد أو جماعة بالقيام بمعارضة منظمة للمجتمع. ويلاحظ يمق أنه

---

[1] جيمس س. بارنز، الفاشية، ثورنتون بتلورث، لندن، 1931، صفحة 37.

[2] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 14، صفحة 185.

[3] وليم إبنشتين، المفكرون السياسيون العظام: من أفلاطون حتى الوقت الحاضر، الطبعة الرابعة، هولت ورينارت ونستون، لندن، 1969، صفحة 443.

[4] أنطون سعادة، شروح في العقيدة، صفحة 134.

ضمن هذا المفهوم الشامل للمجتمع، يلغى الفرد ويصبح مجرد كيان مطلق. كما يرى يمق أن سعادة "اعتبر الفرد لا مجرد وحدة اجتماعية أو خلية في الكائن العضوي الذي هو المجتمع، بل فكرة تجريدية، وليس له وجود حقيقي خارج المجتمع ولا حتى ضمنه".[1] ويضيف: "ولكونه مجرد إمكانية إنسانية، لا يكون للفرد حقوق ذاتية، لأنه وبالتحديد ليس شيئاً حقيقياً".[2]

يبين عادل ضاهر أن الأسبقية الوجودية والتاريخية التي أسبغها سعادة على المجتمع، لا تعني أن "وجود الأفراد يقل في حقيقته عن الوجود الاجتماعي، أو أن الوجود الاجتماعي وحده هو الحقيقي، فهو يعني فقط، أن الحياة الاجتماعية ضرورة حتمية أو شرط ضروري لوجود الفرد ككائن إنساني، ولظهور الشخصية الفردية".[3] ولا شيء في هذا يتضمن وجوب عدم إعطاء الفرد مكاناً في الواقع الوجودي، أو يبرر اعتباره مجرد فكرة تجريدية. ما يقال هو أن البشر كوجود واقعي انطولوجي، لا يمكن تقسيمهم إلا وفق التطورات الاجتماعية المعقدة.

في الحقيقة، اعتبر سعادة ظهور الشخصية الفردية، حدثاً تاريخياً رئيسياً، واعتبر العوامل الفردية حاسمة في تشكيل التطور الاجتماعي. وفي نشوء الأمم، عرّف علاقات الفرد بالمجتمع بتعابير نسبية وليست مطلقة. فصل جوهر العلاقة بعبارات مثل "يضيف" و "يزيد" أو "يربط" مصلحة الفرد بالمجتمع.[4] بناء عليه، فالقومية الاجتماعية ليست ليبرالية مطلقة تنزع الفرد من المجتمع إطلاقاً، ولا شمولية تستقل فيها كلية المجتمع عن الأفراد بصورة مطلقة. فالقومية الاجتماعية تقر بشخصية الأفراد وشخصية المجتمع.[5]

---

[1] لبيب زويا يمق، المرجع السابق، صفحة 101.

[2] المرجع السابق، صفحة 101.

[3] عادل ضاهر، المرجع السابق، صفحة 245.

[4] انظر، مقدمة نشوء الأمم.

[5] عبود عبود، الحزب السوري القومي الاجتماعي، النهضة، سيدني، 1982، صفحة 31.

لهذا التصور للمجتمع دلالات واسعة على نمط الإصلاحات التي دعا إليها سعادة. ففي سورية، حيث المجتمع أسبه بالموزاييك البشري، تريد القومية الاجتماعية تركيز الولاء بعيداً عن الانقسامات الطائفية والعرقية، باتجاه المجتمع كمصهر بشري. تتجاوز القومية الاجتماعية كل أشكال الانقسامات وتؤكد بدلاً من ذلك، على مفهوم الحياة الاجتماعية، وهي مناشدة حصيفة لكل المجموعات في سورية كي تطرح جانباً خلافاتها الطائفية والعرقية والقبول بالمجتمع كإطار وحيد للوجود الإنساني. وبالإضافة لذلك، تشكل إطاراً عملياً للإصلاح على أساس التقويم العقلاني للمشاكل. تاريخياً، مثلت القومية الاجتماعية أول محاولة لربط التغير الاجتماعي بالتحول الإيديولوجي، في سورية.

خلاصة

كان الهدف الأساسي لسعادة هو وضع تصور عضوي وشعبي للتحول القومي. أراد تجاوز التشوهات النخبوية الملازمة للنموذج الطائفي، باستبدال هذا النموذج بنظرية جذورها في واقع الحياة الاجتماعية اليومية وترتبط بأعرض مظاهر الوجود القومي. ما ميز عمل سعادة النظري عن معظم معاصريه هو بحثه وتحريه وتجربته المتسمة بالانفتاح اللاطائفي، الأمر النادر يوم ذاك واليوم.

ومن جهة أخرى، يدل نمط الإصلاحات التي دعا إليه سعادة، على أنه لم يعتبر المظالم الموجودة في الظروف المعاصرة مجرد جروح أو خدوش ذات طبيعة عارضة، بل شروراً بالغة الضرر، ظهرت نتيجة وجود عيوب عضوية في هيكلية المجتمع السوري ومنظومة معتقداته. وما اهتم له سعادة، هو التغيير الجذري الذي يعالج هذه العيوب. راد كليف -براون، يدعو هذا تغيير النمط ويعرفه بأنه "تغيير إذا ما بلغ القدر الكافي، تحول المجتمع من

نمط بناء اجتماعي إلى آخر"[1] بكلمات أخرى، دعا إلى تغيير لا ضمن البنية القائمة، بل إلى تغيير يؤثر على البنية الهيكلية للمجتمع.

هذا هو الهجوم الشامل لفكر سعادة السياسي، إذ ليس في المجتمع مجال يخرج عن نطاق الوجود القومي، ولا مصالح إنسانية لا تتعلق بالوعي القومي، وكل بعد يمتزج تماماً مع الأبعاد الأخرى، لذا كان النضال من أجل التغيير لا بد مرتبطاً بالنضال من أجل تغيير الكل، أي الكلية.

[1] آر. أي. رادكليف، العلم الطبيعي للمجتمع، فري برس، نيويورك، 1957، صفحة 87.

الفصل السادس

سعادة والعقائد الموجودة في سورية

وجد سعادة نفسه، إبان محاولته وضع تصور قومي جديد لسورية، في وضع معقد. فبالإضافة للصعوبات الإيديولوجية والسياسية الواضحة، كانت هناك مشكلة نشوء القومية في بيئة مزقتها إيديولوجيات سياسية مختلفة عرفت القومية انطلاقاً من مفاهيم طائفية. بالتالي، وجد سعادة نفسه يؤدي دوراً مزدوجاً، فهو يحاول بناء تصور قومي جديد، في الوقت الذي يدحض فيه الأفكار السلبية السائدة في سورية. وكان تحقيق الهدفين معاً جزءاً لا يتجزأ من العملية نفسها. مسح التصورات القائمة قد لا يقود لإيجاد تصور جديد، إلا أن تحقيق الأخير لا بد وأن يؤدي إلى الشك بجدوى التصورات السابقة.

كان موقف سعادة هو التوحيد على أساس الفهم العقلاني للحقائق الاثنية والجغرافية التي "تنقذ سورية من النعرات الدموية التي من شأنها إهدار المصلحة القومية العامة والانصراف إلى الانشقاق والفساد والتخاذل".[1] تأمل أن لا يهتم السوريون الذين يعرفون أنهم من أصل آرامي بإثارة نعرة آرامية، وكذلك أولئك المنحدرين من أصل عربي أو فينيقي (كنعاني)، وبأن لا يعود لهجهم سوى مسألة متحدهم الاجتماعي. عملياً، وصف سعادة العقيدة السورية القومية الاجتماعية بأنها المخرج النظري لنظريتين متعارضتين، إذ توحد بين

---

[1] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 68.

مفهوم القومية اللبنانية ونقيضتها القومية العربية. الأولى مهدت الطريق لتقسيم سورية إلى أجزاء مختلفة ومنفصلة، والأخرى طمست هويتها في كيان العروبة الأوسع. بالإضافة لذلك، كانت هناك مشكلة القومية اليهودية أو الصهيونية التي أقامت كياناً غريباً في قلب سورية. صرف سعادة الكثير من وقته وطاقته محاولاً تفكيك تلك التصورات، كما فعل في محاولته بناء تصور بديل. ولذا، يبقى أي بحث لفكرة القومية السورية ناقصاً ما لم يبحث موقفه من المفاهيم الأخرى.

سعادة والإقليمية اللبنانية

اعتبر سعادة إقامة دولة حديثة في لبنان عام 1920، خرقاً لوحدة أراضي سورية الطبيعية. وفي مقال بعنوان "الوحدة السورية".[1] كتبه بعد إعلان الدولة الجديدة بقليل، قال بأن الظن بأن لبنان اليوم يشكل كياناً قومياً واحداً، ذا تاريخ متميز متواصل،كما يفعل بعض دعاة القومية اللبنانية، خطأ، الأحرى، أن لبنان جزء هام من سورية ولا يختلف، بقليل أو كثير، عن باقي البلاد.

ومع تبلور وعي سعادة السياسي اكتسب رأيه أهمية إضافية. أخذ يؤكد على أن المسألة اللبنانية، من وجهة نظر داخلية، نشأت عن أسباب ثانوية، ربما كانت مبررة عندما شكلت الطائفية الإيديولوجيا السائدة في سورية. كتب قائلاً:

> واضح أن المسألة اللبنانية ذات مبررات جزئية. إن أساس المسألة اللبنانية ليس في وجود لبنان مستقل ولا في وجود بلاد لبنانية منفصلة، بل ولا حتى بوجود تاريخ لبناني مستقل. أساسها الوحيد هو الحزبية الدينية الثيوقراطية.[2]

---

[1] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 1، صفحة 4-16.

[2] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 183.

وهذا عنى بالفعل أن قواعد لبنان الحديث تعتمد على استمرار المشاعر الطائفية، فإذا زالت هذه المشاعر، فقد الزعم بأمة لبنانية منفصلة شرعيته السياسية. وعلى العكس من ذلك، يرى القوميون اللبنانيون في تاريخ لبنان سلسلة متصلة باتجاه تحقيق الذات "القومية". وحسب رأيهم، لم تبدأ هذه السلسة عام 1920، مع إقامة الدولة الحديثة، ولا عام 1861، بإعلان جبل لبنان سنجقاً ذا حكم ذاتي (متصرفية)، فقد ظهرت بعض السمات المميزة منذ العهد المملوكي ولكن الأمارة ظهرت أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر في عهد فخر الدين الثاني. ويقول هذا الرأي، أنه خلال هذه الفترة (1590-1842) حقق لبنان طابعه الخاص ككيان سياسي منفصل، ذي حكم ذاتي.

وهذا القول يعتبر السيطرة المارونية، اقتصادياً وسياسياً وعددياً، ذات أهمية حيوية لتطور لبنان ككيان مستقل، وقد كان من صنع المؤرخين الموارنة التقليديين الذين ركزوا في كتاباتهم على الوحدة الدينية والشعور بأن طائفتهم "وردة بين الأشواك". المفارقة، هي أن هذا عزز تأويل سعادة ولم ينفه. ظهر الكيان اللبناني في الكتابات المارونية، كرد فعل طائفي على وضعية شاذة، وليس كواقع علمي أو تاريخي.

بعد إعلان لبنان الكبير عام 1920، جرت محاولات عدة لتقديم عمق علمي لمطلب إقامة دولة لبنانية مستقلة. الفينيقية ، التي يمكن تعريفها بأنها مجموعة الأفكار التي تدّعي وجود عنصر لبناني متميز منذ الحقبة الفينيقية وحتى الوقت الحاضر، ربما كانت أهم النظريات التي ظهرت. زعم يوسف السودا، كبي شرّاحها، أن لبنان الحديث لم يكن وليد دبلوماسية ما بعد الحرب، بل متحدراً من فينيقيا القديمة مباشرة، ولذا فهو يتسم بسماتها الرئيسية ومزاياها يمتلك نفس إمكانياتها. وبالمثل، اعتبر ميشال شيحا لبنان "مستودعاً

مفهوم القومية اللبنانية ونقيضتها القومية العربية. الأولى مهدت الطريق لتقسيم سورية إلى أجزاء مختلفة ومنفصلة، والأخرى طمست هويتها في كيان العروبة الأوسع. بالإضافة لذلك، كانت هناك مشكلة القومية اليهودية أو الصهيونية التي أقامت كياناً غريباً في قلب سورية. صرف سعادة الكثير من وقته وطاقته محاولاً تفكيك تلك التصورات، كما فعل في محاولته بناء تصور بديل. ولذا، يبقى أي بحث لفكرة القومية السورية ناقصاً ما لم يبحث موقفه من المفاهيم الأخرى.

سعادة والإقليمية اللبنانية

اعتبر سعادة إقامة دولة حديثة في لبنان عام 1920، خرقاً لوحدة أراضي سورية الطبيعية. وفي مقال بعنوان "الوحدة السورية".[1] كتبه بعد إعلان الدولة الجديدة بقليل، قال بأن الظن بأن لبنان اليوم يشكل كياناً قومياً واحداً، ذا تاريخ متميز متواصل،كما يفعل بعض دعاة القومية اللبنانية، خطأ، الأحرى، أن لبنان جزء هام من سورية ولا يختلف، بقليل أو كثير، عن باقي البلاد.

ومع تبلور وعي سعادة السياسي اكتسب رأيه أهمية إضافية. أخذ يؤكد على أن المسألة اللبنانية، من وجهة نظر داخلية، نشأت عن أسباب ثانوية، ربما كانت مبررة عندما شكلت الطائفية الإيديولوجيا السائدة في سورية. كتب قائلاً:

> واضح أن المسألة اللبنانية ذات مبررات جزئية. إن أساس المسألة اللبنانية ليس في وجود لبنان مستقل ولا في وجود بلاد لبنانية منفصلة، بل ولا حتى بوجود تاريخ لبناني مستقل. أساسها الوحيد هو الحزبية الدينية الثيوقراطية.[2]

---

[1]أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 1، صفحة 4-16.

[2]أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 183.

وهذا عنى بالفعل أن قواعد لبنان الحديث تعتمد على استمرار المشاعر الطائفية، فإذا زالت هذه المشاعر، فقد الزعم بأمة لبنانية منفصلة شرعيته السياسية. وعلى العكس من ذلك، يرى القوميون اللبنانيون في تاريخ لبنان سلسلة متصلة باتجاه تحقيق الذات "القومية". وحسب رأيهم، لم تبدأ هذه السلسة عام 1920، مع إقامة الدولة الحديثة، ولا عام 1861، بإعلان جبل لبنان سنجقاً ذا حكم ذاتي (متصرفية)، فقد ظهرت بعض السمات المميزة منذ العهد المملوكي ولكن الأمارة ظهرت أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر في عهد فخر الدين الثاني. ويقول هذا الرأي، أنه خلال هذه الفترة (1590–1842) حقق لبنان طابعه الخاص ككيان سياسي منفصل، ذي حكم ذاتي.

وهذا القول يعتبر السيطرة المارونية، اقتصادياً وسياسياً وعددياً، ذات أهمية حيوية لتطور لبنان ككيان مستقل، وقد كان من صنع المؤرخين الموارنة التقليديين الذين ركزوا في كتاباتهم على الوحدة الدينية والشعور بأن طائفتهم "وردة بين الأشواك". المفارقة، هي أن هذا عزز تأويل سعادة ولم ينفه. ظهر الكيان اللبناني في الكتابات المارونية، كرد فعل طائفي على وضعية شاذة، وليس كواقع علمي أو تاريخي.

بعد إعلان لبنان الكبير عام 1920، جرت محاولات عدة لتقديم عمق علمي لمطلب إقامة دولة لبنانية مستقلة. الفينيقية ، التي يمكن تعريفها بأنها مجموعة الأفكار التي تدّعي وجود عنصر لبناني متميز منذ الحقبة الفينيقية وحتى الوقت الحاضر، ربما كانت أهم النظريات التي ظهرت. زعم يوسف السودا، كبي شرّاحها، أن لبنان الحديث لم يكن وليد دبلوماسية ما بعد الحرب، بل متحدراً من فينيقيا القديمة مباشرة، ولذا فهو يتسم بسماتها الرئيسية ومزاياها يمتلك نفس إمكانياتها. وبالمثل، اعتبر ميشال شيحا لبنان "مستودعاً

ومركزاً مالياً وخدماتياً للعالم العربي – فينيقيا الشرق الأوسط الحديث".[1] وفي كتاباتـه، تصـور لبنـان انطباعيـاً لإيضـاح معـالم الـبلاد الرئيسـية وطابعهـا المتميز.[2]

رفض سـعادة النظرية الفينيقية واعتبرها خيالاً يفتقر إلى أي قدر من الموضوعية التاريخية. وقال بأن الذين يفكرون مثل هذا التفكير، يرون التاريخ مفصـلاً ليلائم احتياجاتهم الشخصية والخصوصـية. مثلاً، هم يغفلون حقيقة أن الفينيقيين لم يكونوا محصورين في جبل لبنان أو الرقعة الجغرافية للبنان المعاصـر، فقد سكنوا الساحل السوري بكامله، وبعض الداخل. قال سـعادة: "لـو عـاد المسيحيون (اللبنـانيون) إلـى كتابـاتهم، التوراة، لوجدوا أنهـا تعـرف بفينيقيا سورية، وليس فينيقيا لبنان".[3] ومن وجهة نظر تاريخية (كرونولوجية). لا يمكـن أن يكـون موارنـة جبـل لبنـان مـن سـلالة الفينيقيـين القـدماء لأنهـم ينتمون لمنطقة سورية أخرى، ولم ينتقلوا إلى جبل لبنان حتى القرن التاسـع. وهذا يجعلهم، برأي سعادة، أكثر سورية "من أي مجموعة أخرى في البلاد".[4]

شـدد سـعادة علـى الدراسـات الأنثربولوجيـة التـي لـم تظهـر أي صـلة مباشرة بين سكان لبنان الحاليين والفينيقيين. والأحرى، أنها توحي بأصل ربما كان العرق الحثي الأول الذي يعقد أنـه شـغل كامل المنطقة من أرمينيا وعبر

---

[1] كمال الصليبي، بيت بمنازل كثيرة الكيان اللبناني بين التصوّر والواقع، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1988، صفحة 179.

[2] نديم شحادة، فكرة لبنان، مركز الدراسات اللبنانية، اكسفورد، 1987، صفحة 8–9.

[3] أوردها إنعام رعد، أنطون سعادة والانعزاليون، فكر، بيروت، 1980، صفحة 54.

[4] قال سعادة: "إذا عدنا إلى الموارنة خاصة وجدنا أنهم يحفظون التقاليد السورية القديمة وتاريخ طائفتهم مندمج في تاريخ سورية كلها ومنهم تنتظر المساهمة في حفظ هذا التراث وكل فكرة تقصد عزلهم عن مجرى هذا التاريخ هي فكرة مقوضة لأساسهم ومعطلة لمستقبلهم". أنطون سعادة، الانعزالية أفلست، صفحة 124.

جبال طوروس حتى الساحل السوري ومنطقة الهلال الخصيب.[1] وفي كتاب حديث، عزز كمال الصليبي مصداقية رأي سعادة إذ كتب:

> واضح أنه لا توجد صلة ظاهرة بين فينيقيا القديمة ولبنان العصور الوسطى والحديثة. الفجوة التاريخية بينهما تشمل تغيراً رئيسياً في اللغة والدين، من الكنعانية إلى الآرامية، ومن الآرامية إلى العربية، وتحولات سكانية حصلت في نفس الوقت. وهناك أيضاً فترة فاصلة هيللينية لا بد من أخذها في الحسبان؛ والأكيد هو أن فينيقيا أصبحت خلال الحقبة الرومانية مجرد تعبير جغرافي، ولا يمكن تتبع أثر أي مؤسسة لبنانية قر وسطية أو حديثة إلى فينيقيا.[2]

للأسف، كان الإقليميون اللبنانيون منهمكين في البحث عن شرعية سياسية، بكل عمق وعاطفية، ولم يروا رأي سعادة.

النظرية الثانية والمهمة، صورت وجود لبنان من منظور جغرافي، وارتأت أن لبنان منفصل عن سورية بحدود متميزة وبيئة طبيعية فريدة. ركز مهندسوها على السلسلة الجبلية التي تمر وسط لبنان. عبّر شارل مالك، وهو قومي لبناني معاصر، عن هذه النظرية بما يلي:

> لبنان، في المقام الأول، يعني تلك الجبال المتميزة في الشرق الأدنى، هذه البيئة الطبيعية التي أضفى الله عليها الجمال الذي يفوق أي جمال طبيعي... ولا توجد بلد في الشرق الأوسط، ويندر أن تجد بلداً آخر في العالم، تتحكم فيه الجبال

---

[1] ستيفي وناندي رونارت، **موسوعة الحضارة العربية: المشرق العربي**، دامباثان، صفحة 48.

[2] كمال الصليبي، المرجع السابق، صفحة 177– 178.

بحياة البشر، بعقليتهم وتفكيرهم ومصيرهم، كما تفعل جبال لبنان للبنانيين. لبنان وجبل لبنان مترادفان تقريباً، وكان جبل لبنان تاريخياً، وككيان مصدراً للانفصال يبقي الصحراء بعيدة ويوجه الحركة نحو المتوسط. وهكذا، عبر الطبيعة والجبال، أصبح لبنان متميزاً عن أي بلد آخر، وبدونهما، لا وجود للبنان.[1]

ويرى رائد آخر من رواد النظرية، جواد بولس، أن لبنان قد خضع إبان تطوره إلى كيان "طبيعي" لتجارب وحوادث (حروب وحروب أهلية، مثلاً) تؤكدها أقدم التواريخ.[2]

عالج سعادة هذه النظرية من الأدب القومي اللبناني نفسه. أكد على أنه حتى الذين يعتبرون، بصورة عامة، مؤيدين متحمسين للاستقلال اللبناني، مثل شكري غانم، يقرون بأن البيئة السورية تشكل وحدة إقليمية طبيعية متصلة، وموقعاً جغرافياً متميزاً. وتوصلت دراسة حديثة لجواد بولس وبحثه لجغرافية سورية إلى الاتجاه نفسه، ووجدت: ميلاً لاعتبارها، ككل، إقليماً واحداً متميزاً، وميلاً للتدقيق في هيكلها الجغرافي لاعتبارها مجموعة من الأقاليم.[3] واستنتج كاتب هذه الدراسة، ناصيف نصار، أن بولس "في تذبذبه بين هذين الاتجاهين، لم يكن متحرراً من بعض الارتباك والحذر، رغم أنه حسم الأمر لصالح الاتجاه الثاني".[4]

---

[1] شارل مالك، **لبنان في ذاته**، ابدران للنشر، بيروت، 1973، صفحة 11.

[2] جواد بولس، **الأسس الحقيقية للبنان المعاصر**، صفحة 20.

[3] ناصيف نصار، **تصورات الأمة الحديثة**، صفحة 235.

[4] المرجع السابق.

واقعياً، لم تعرقل جبال لبنان الاتصال بين الساحل والداخل السوري، أبداً. انساب السكان عبرها جيئة وذهاباً واستقروا هناك، حتى في الأجزاء القاحلة والمهجورة كلياً، اليوم. تاريخياً، نادراً ما عوملت الجبال كإقليم ذي حكم ذاتي. خلال الحقبة العثمانية مثلاً، قسمت إلى أجزاء مختلفة، وتوقف الأمر على حجم الولايات في سورية وتنظيمها السياسي. ويجدر هنا إيراد ما يقوله كمال الصليبي:

بلغة الجغرافية التاريخية، كان هناك على الدوام، منطقة ذات طابع خاص بين الصحراء والمتوسط. واليونانيون القدماء هم أول من دعاها سورية. وفي هذه المنطقة السورية، لم يكن لبنان أكثر من اسم لمجموعة صغيرة من الجبال، وقد أطلقه الجغرافيون في العصور الكلاسيكية والحديثة، وليس في القرون الفاصلة بينها، توسعاً على سلسلة أطول من الجبال.[1]

حاولت مدرسة فكرية ثالثة تلفيق هوية لبنانية جماعية من منظور تاريخي محض. وبرأي القائلين بهذه النظرية: "سيادة لبنان كدولة ليست ترتيباً معاصراً أو مرحلة تاريخية".[2] ويزعم أن تاريخ لبنان ككيان مستقل بدأ، لا عام 1920 مع إعلان لبنان الكبير، ولا عام 1861 مع المتصرفية، بل مع توسيع الأمارة خلال حكم فخر الدين الثاني، وفي الأمارة، ظهر شكل من السلطة السياسية منذ أوائل القرن السابع عشر وحتى عصرنا الحاضر، مما وفر للبنان هوية متميزة ومستقلة.

كان سعادة صلباً وحاسماً في تعامله مع هذه المدرسة. كتب أن

---

[1] كمال الصليبي، المرجع السابق، صفحة 70.

[2] حليم بركات، لبنان في النزاع: مقدمات طلابية للحرب الأهلية، مطبعة جامعة تكساس، 1977، صفحة 28.

الأمارة تعود لعصر الإقطاع عندما كانت السلطة السياسية تحدد على أساس الطموحات الإقطاعية. وأضاف أن فخر الدين فهم بعقله النافذ أن لبنان وحده لا يكفي لإقامة دولة مستقلة، وحاول توسيع حدود دولته إلى حدود سورية الأبعد. وتوصل جورج حوران في دراسة حديثة، إلى أن المنطقة التي مارس فيها فخر الدين سلطته عليها تجاوزت حدود لبنان المعاصر. واستنتج حوران أن طموحات فخر الدين السياسية الحقيقية تمثلت في توحيد سورية بمعناها التاريخي، وليس لبنان في شكله الحاضر.[1]

باختصار، اعتبر سعادة نظريات الخصوصية اللبنانية ممارسة عبثية، اقترف دعاتها خطأً جسيماً إذ فشلوا في التمييز بين لبنان "كمسألة سياسية" ناشئة عن دافع ديني، وسورية "كقضية قومية" ذات طبيعة مختلفة تماماً.[2] عملياً، احترم سعادة كيان لبنان السياسي وفهم قضاياه الحقيقية، ولكنه لم يشأ له أن يتحول إلى قلعة منطوية على ذاتها، ومنعزلة عن باقي سورية. قال في أحد خطبه الهامة: "ماذا يريد اللبنانيون من كيانهم؟ أن يكون فيه النور وما حوله محاطاً بالظلمة؟ إذا كان في لبنان نور فحق لهذا النور أن يمتد في سورية الطبيعية كلها. أنرضى نحن في لبنان أن يكون عندنا نور وأن لا يشترك في هذا النور جميع أبناء أمتنا؟"[3]

حاول سعادة جاهداً ترسيخ رسالته هذه في الأذهان، حتى أنه قال إن هدفه هو توحيد سورية وليس تدمير الدولة اللبنانية،[4] ولكن الذين تفهموا ما كان يقوله قلائل، وظنوا أنه يناقض نفسه. عنى أن أي وحدة بين سورية

---

[1] انعام رعد، المرجع السابق، صفحة 67. انظر أيضاً، أبعاد القومية اللبنانية، جامعة الروح القدس، الكسليك، 1970، صفحة 85-112.

[2] قال سعادة:

أنطون سعادة، مراحل المسألة اللبنانية، الطبعة الثانية، فكر، بيروت، 1991، صفحة 40.

[3] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 14، صفحة 59.

[4] لبيب زويا يمق، المرجع السابق، صفحة 58.

ولبنان يجب أن يسبقها برنامج للتثقيف القومي الكثيف لتجاوز الحواجز النفسية القائمة. ويتوجب على هذه الثقافة أن تتجاوز مجرد الإشارة إلى نوع من المشاكل والتناقضات القائمة. كما يجب أن تجعل اللبنانيين أكثر وعياً للمسألة القومية ودورهم فيها. وهذا سيقود بالضرورة، إلى حل لبنان ككيان سياسي مستقل واندماجه مع سورية، إلا أن ذلك سيكون وحدة حقيقية، وليس ضماً أو إلحاقاً. ولكنه غالباً ما أسيء فهمه وصور على غير حقيقته بالنسبة لهذه المسألة، لاعتبارات سياسية وأنانية.

سعادة والقومية العربية

كتب سعادة تقويماً شاملاً للقومية العربية ولام الذين اعتبروها من المسلمات لفقر معلوماتهم، كما استخف بأفكارهم المفتقرة للموضوعية العلمية. ووصف المفهوم بأنه زائف وفكرة عقيمة، تفسح المجال للعقبات التي تعيق تحقيق العالم العربي لوحدته الحقيقية. كتب في أحدّ تعليق له عليها:

> فالعروبة في سورية الطبيعية هي عملية صادر لا وارد... كما يقال بتعبير اقتصادي – هي عملية استنزاف قوى عقلية ونشاط روحي وانفاق مجهود مادي عملي بلا تعويض. هي إضاعة الحقيقة في تيارات نفسية من الأوهام وفي خضم من الأضاليل.[1]

وفي مناسبة أخرى، حذّر سعادة من المخاطر الكامنة في ربط القومية السورية بعروبة من هذا الطراز، قائلاً إن ذلك يتنافى مع العقل والإدراك والمنطق.[2]

---

[1] أنطون سعادة، أعداء العرب، أعداء لبنان، الحزب السوري القومي الاجتماعي، بيروت، 1979، صفحة 54.

[2] المرجع السابق.

استند سعادة في نقده للقومية العربية على ثلاث حقائق أساسية. الأولى، ركزت على فكرة "الأمة العربي". قال إن هذه الفكرة لم تأت عبر نقد ذاتي وبحث لإعادة تقويم الظروف الراهنة، بل حصيلة حالة ذهنية أرادت أن تعيد خلق صورة كاريكاتيرية للماضي العربي – الإسلامي بالاعتماد على التصور الأوروبي الرومانسي للقومية. وبناء عليه، فهي تدعو لخطأين جسيمين، الأول في مجال القومية إذ تعتبر الأمة نتاج سماتها الثقافية، والثاني، في مجال التاريخ إذ تفشل في إدراك أن الإمبراطورية العربية – الإسلامية كانت وحدة سياسية ودينية نشأت عن الفتوحات وليس عبر القبول الإرادي للذين انضموا إليها.[1]

المشكلة مع القومية العربية هي أنها اعتمدت كثيراً على التأمل والافتراض. لم يتمكن الداعون إليها من إعطائها معناها الهيكلي أو الجوهري، لأنهم قاسوا مثلهم القومية بمعايير ثقافية حصراً. رأى سعادة أن القومية برأي أولئك الذين يفكرون بهذه الطريقة "لم تكن حصيلة وجود ذي روابط تصل الجماهير به، بنفس الطريقة التي ترتبط بها السفن بالحبال بالمرافئ".[2]

واعتمد سعادة في تحليله القومية العربية، القاعدة الذهبية في القومية، وهي أن الخصائص القومية هي نتاج تكون الأمة وليس العكس، وهذا يعني:

1. القومية العربية القائمة على تصور أصل عربي واحد، خرافة لا أساس لها، لأن الأمة مزيج سلالي.
2. القومية العربية القائمة على أساس اللغة فكرة زائفة لأن وحدة اللغة تنجم عن عملية التكوين الاجتماعي وليس سبباً له.

---

[1] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 9، صفحة 263.

[2] أنطون سعادة، المرجع السابق، صفحة 74.

3.القومية العربية القائمة على أساس الدين لا يمنك بحثها جدياً لأن الدين غير مقبول كرمز للهوية القومية.

استغرب سعادة أمل بعض القوميين العرب بتحقيق وحدة العالم العربي بنفس الطريقة التي وحدت بها ألمانيا، وكتب أن الذين يتخذون هذا الموقف يجهلون قواعد القياس والمقارنة. مقارنة بسيطة بين شكل ألمانيا وحدودها وثقافة سكانها مع قرائنها في البلدان العربية، تظهر أن القياس ينطوي على خلل أساسي، بسبب اختلاف مواقع وإمكانيات وعناصر كل من المنطقتين.[1] التحركات الأخيرة باتجاه الوحدة السياسية في العالم العربي تشكل مبرراً وافياً لهذه الملاحظة. "رغم أن العرب يشتركون في اللغة والثقافة والتقاليد الدينية والمؤسسات الاجتماعية – الاقتصادية، فقد توجهت ديناميتهم السياسية خلال الماضي الحديث لاتجاهات مختلفة وقسمتهم إلى كيانات ضعيفة وهزيلة".[2]

النقد الثاني لفكرة القومية العربية منهجي محض. بدت فكرة الوحدة العربية مجرد "قوة دعائية" لإحراز مكاسب سياسية وشخصية. أكد على أن معظم السياسيين السوريين اختاروها لا لصحتها أو إمكانية تحقيقها، بل لأن عامة الناس، المحافظين على معتقداتهم القديمة، مستعدون لقبولها. مثلاً، عام 1934، أعلن عبد الرحمن شهبندر على صفحات المقتطف أن فكرة الوحدة العربية لا مجال لها في الظروف الجغرافية والسياسية الراهنة، واعتبر الدعوة لدولة عربية مركزية على أساس وحدة اللغة والدين، لغواً. ولكنه عندما عاد للعمل السياسي في سورية عام 1937، شكل حزباً معارضاً للكتلة

---

[1] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 9، صفحة 265.

[2] محمد أحمد، "بعض التحركات الحديثة باتجاه الوحدة السياسية في العالم العربي"، صوت الإسلام، أيلول (سبتمبر) 1973، صفحة 541.

الوطنية وأخذ يلقي محاضرات عامة مناقضاً فيها آراءه السابقة. ويرى سعادة أن الشهبندر لم يتراجع عن آراءه السابقة لأنه تعرض لتحول إيديولوجي، بل لأنه أيقن في القومية العربية شحنة عاطفية قوية.[1]

بكلمات أخرى، كانت المشكلة في أن العروبة، كقوة سياسية، يصعب فصلها عن المصالح الشخصية لهذا الزعيم أو ذاك. كانت نتاج حالة ذهنية سياسية لم تبلغ الجماهير فيها النضج إلى حد اتخاذ المبادرات المستقلة. وباسمها، تمكن السياسيون في سورية والعالم العربي، من تبرير سلوكهم بالتركيز اليوم على ما أنكروه بالأمس، ومن أن يغيروا بالغد العقيدة التي أعلنوها اليوم، دون أن يؤدي ذلك إلى انفجار شعبي واحد.

السمة السلبية الثالثة التي اكتشفها سعادة هي الأكثر خطورة. فكر بأن القومية العربية ظاهرة رجعية تدعم الانقسامات العرقية والطائفية في العالم العربي ولا تلغيها. وكل لون لها يسبب اضطراباً اجتماعياً بشكل أو بآخر: العروبة الدينية تروق للمسلمين بصورة أخرى وتنفر أولئك الذين يخشون الهيمنة الإسلامية، والعروبة اللغوية، رغم أنها أوسع قبولاً، تنفر أولئك الذين يتكلمون لغة أخرى أو لا يعتبرون اللغة عنصراً هاماً في نشوء القومية. وعروبة الأصل الواحد، تنفر أولئك الذين لا يعتبرون أنفسهم عرباً لأسباب تاريخية أو إثنية أو دينية. بكلمات أخرى، "محاولة خلق عرق عربي كأساس لإقامة دولة عربية موحدة، كان لا بد لها من إثارة مقاومة كل تلك الجماعات والطوائف التي تعيش في العالم العربي، وتشعر بأنها مستثناة من كيان سياسي عربي محض، محدد بمفاهيم إثنية أو عرقية أو حتى لغوية ضيقة".[2]

بزرع الشقاق، وفرت القومية العربية فرصاً للقوى الغربية كي تخدع

---

[1] المرجع السابق، صفحة 276.

[2] سيسيل حوراني، "البحث عن خرافة فعالة"، ميدل إيست فورم، ربيع 1971، صفحة 42.

وتسيطر على" الأمم العربية بالإفادة من ضعفها الداخلي.[1] لم يعتبر سعادة هذا المظهر السلبي مقصوداً، لأن المصالح الأجنبية أدركت أن هذه العروبة لا يمكن أن تتحول إلى عقيدة سياسية توحيدية واستغلت هذه الفرصة. برأي سعادة، فعلوا القليل لإعاقة نموها "لأنهم وجدوا فيها عاملاً يساعدهم على تحقيق مصالحهم في تقسيم سورية،وإثارة العداوة بين أفراد العائلة الواحدة وتشجيع الحركات الانفصالية التي تجزئ الشعب والبلاد".[2] رداً على عقيدة العروبة أو الأمة العربية بين المسلمين وجدت "القومية اللبنانية" بين المسيحيين والاستقلال الدرزي لدى الدورز، وهذا برأي سعادة، أفضل ما توقعته الإمبريالية التي اغتنمت الفرصة وشجعت كل الحركات المتنازعة في نفس الوقت.[3]

كان سعادة حاداً في نقده للعروبة الدينية التي ركزت على الإسلام كعامل قومي عربي. وصف أولئك الذين دعوا إليها بالطوباويين الذين لم يفهموا أبداً طبيعة القوى الفاعلة في المجتمع. وكشفوا عن جهل وتعصب لا مثيل له في أي مكان آخر في العالم العربي إذ تمسكوا بمفهوم غامض للقومية "طمس دون وعي اندفاع الأمم العربية في نضالها لنيل استقلالها وتحقيق الطموحات الحقيقية المتجذرة في روح وعاطفة كل أمة".[4]

انتقادات سعادة الثلاثة مظاهر لفكرة واحدة: القومية العربية غير قابلة للتطبيق عملياً، لأنها تنطوي على خليط من الآراء الجدلية والشعارات غير الواقعية التي تدور حول أفكار انتقائية، وتعود قدرتها على الاستمرار كعقيدة سياسية، إلى حد كبير، لحقيقة أنها منذ البدء وما زالت انعكاساً لمفاهيم ومعتقدات سائدة وليس تصوراً لحقائق موضوعية. هذا التصور السلبي إلى

---

[1] المرجع السابق، صفحة 267-275.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع السابق.

[4] المرجع السابق، صفحة 262.

حد ما، للقومية العربية، أكسب سعادة لقب "عدو العروبة"، حتى أن بعض القوميين العرب قالوا أنه "شعوبي"، لم يفهم أبداً معنى وأهمية الروح العربية.[1] ووصفت عقيدته بالانحراف، كعقيدة أقلية "تمجد قومية انعزالية وشوفينية".[2] ولكن دراسة حديثة قدمت صورة أكثر براغماتية:

> للقومية السورية شكلان، النقية والبراغماتية. ويختلف البراغماتيون البيوريتانيون في نظرتهم للعقيدة الكبرى في الشرق الأوسط المركزي – القومية العربية – الأول يرفضونها والآخرون يقبلون بها. البيوريتانيون يريدون دولة سورية كبرى قائمة بنفسها دون الإشارة لاتحاد أكبر. وهذا الموقف اتخذته جماعة واحدة، أنطون سعادة والحزب السوري القومي الاجتماعي. ويرى البراغماتيون أن سورية الكبرى تشكل جزءاً من الأمة العربية وإقامتها خطوة أساسية باتجاه الوحدة العربية.[3]

لم يرفض سعادة مفهوم العروبة، ولكنه فهمه بشكل مختلف عن فهم القوميين العرب له. وحياته السياسية تكشف عن سلسلة من المواقف المشرقة في الدفاع التراث العربي. في محاكمته الأولى عام 1935، مثلاً، أبدى حماساً ملحوظاً للعربية ودافع عنها كلغة قومية لسورية.[4] وبعكس معاصريه من المصريين الذين اعتبروا الطابع العربي لبلادهم مظهراً سلبياً، لم ير

---

[1] للإطلاع على دراسة مفصلة للشعوبية انظر، سامي حنا وجورج جاردنر، "الشعوبية"، ميدل إيست جورنال، مجلد 20، 1966، صفحة 335-355.

[2] قاسم سلام، حزب البعث العربي، مطبعة موند العربية، باريس، 1982، صفحة 97.

[3] دانيال بايبس، سورية الكبرى، صفحة 40.

[4] قال سعادة للمحكمة أن المحاكمات في سورية يجب أن تجرى باللغة العربية وليس بلغة أجنبية.

سعادة تناقضاً بين القومية السورية والوحدة العربية كما فهمها هو. اعتبر سورية "إحدى الأمم العربية والأمة المؤهلة لقيادة العالم العربي".[1] وأولئك الذين اتهموه بعزل سورية عن العالم العربي لم يميزوا بين سورية كقضية قومية والعروبة كمسألة سياسية.[2]

وهذا يثير سؤالين: هل عمد سعادة إلى تسوية بين القومية السورية والوحدة العربية؟ جواب هذا السؤال في موقفه من العروبة. بصورة عامة، يمكن تصنيف مشاريع الوحدة العربية في ثلاث فئات:

1. العروبة المحضة القائلة بدولة واحدة وعاصمة واحدة ورئيس واحد في العالم العربي بكامله.
2. العروبة التدريجية التي تقول بوجود دول عربية عديدة تحتفظ كل منها بكيان سياسي مستقل، وتوافق على تأسيس مركز للتنسيق السياسي والاقتصادي وإعداد البرامج التي تمهد الطريق لاتحاد كل الدول العربية فيدرالياً.
3. العروبة المحافظة القائلة بجامعة عربية تضم الدول القائمة حالياً، دون تعرض للوضع القائم في كل منها.

لم يعتمد سعادة أياً من هذه المواقف الثلاثة، لأنه تصور العالم العربي عالم مجتمعات وبيئات مختلفة، تختلف حاجاتها وطموحاتها ونظرتها إلى الحياة من إقليم إلى آخر، لذا فهو مجموعة أمم وليس أمة واحدة. وبالنظر لأن هذه الأمم تشترك في خلفية عربية، وجب أن تتحد في "جبهة عربية" وليس في "أمة عربية". ويرى سعادة أنه ينبغي أن تقوم في العالم العربي أربعة كيانات هي:

---

[1] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 156.

[2] المرجع نفسه.

1. الهلال الخصيب.
2. شبه الجزيرة العربية.
3. وادي النيل.
4. المغرب العربي (شمال إفريقية).

ارتأى سعادة أن تكون الأهداف الأولية للجبهة كما يلي:[1]

1. تطوير وتشجيع العلاقات العربية الودية.
2. تعزيز التطور الاقتصادي عبر إقامة سوق مشتركة.
3. تشجيع التعاون السياسي عن طريق المعاهدات وأشكال التعاون الدولي الأخرى.
4. على المستوى العسكري، يجب أن تقوم الجبهة على أساس افتراضين رئيسيين: الأول، أن يعتبر أعضاؤها أنفسهم ملزمين بعدم محاربة بعضهم، والثاني، مساعدة بعضهم عندما تتطلب الظروف ذلك لمنع أو دحر عدوان خارجي.
5. نتيجة للطابع الطوعي للجبهة، يحتفظ الأعضاء بسيادتهم الخاصة واستقلالهم السياسي.

كانت "الجبهة العربية" فكرة سعادة عن الوحدة العربية. دعاها "العروبة الواقعية" مقابل ما دعاه "العروبة الوهمية" التي دعا إليها العروبيون. وهي تختلف عن الموقف البيوريتاني بتنصلها من مفهوم الأمة العربية الواحدة. وعن الموقف التدرجي بالتمسك بالسيادة القومية للأعضاء المشاركين، وعن الموقف المحافظ برفضها للوضع القائم الموروث عن الماضي القريب. ويرى

---

[1] لم يضع سعادة برنامجاً للجبهة العربية ولكنه بحث بعض مظاهرها في محاضرة له عام 1947. انظر المحاضرات العشر، صفحة 169- 186.

سعادة أنه يمكن تحقيق مستوىً رفيعاً للتنظيم السياسي بعد أن تعي كل أمة ظروفها وأهدافها في الحياة وتدرب مواطنيها على ممارسة حقوقهم السياسية والمدنية. وبهذه الطريقة تستطيع كل واحدة منها تحديد مدى تعاونها مع البلدان العربية الأخرى وفق احتياجاتها ورغباتها.

هذا يساعدنا على فهم لِمَ أعطى سعادة القومية السورية الأولوية على الوحدة العربية. فهو، خلافاً لما ذهب إليه القوميون العرب، لم يعتقد بالجدوى السياسية لاشتراك سورية في اتحاد عربي حتى تنظم بيتها، وأعلن:

> إننا لن نتنازل عن مركزنا في العالم العربي، ولا عن رسالتنا إلى العالم العربي. ولكننا نريد، قبل كل شيء، أن نكون أقوياء في أنفسنا لنتمكن من تأدية رسالتنا. يجب على سورية أن تكون قوية بنهضتها القومية الاجتماعية لتستطيع القيام بمهمتها الكبرى.[1]

وهكذا كانت الأولوية في مخطط سعادة لإقامة دولة حرة ومستقلة في سورية، واعتبر تحقيق هذا الهدف خطوة لا بد منها باتجاه الوحدة العربية. فالفرق بين سعادة والقوميين العرب فارق في الشدة، فالأول يرى الوحدة العربية مشروع تحالف، ويراها الآخرون فكرة قومية بامتياز. وللأسف، لم يدرك المفكرون العروبيون الفرق ، وانتقدوا سعادة حتى قبل أن يعطي فرصة نشر أفكاره كتابة، ووصلت سذاجتهم مستوىً حاداً عام 1945، ففيما وافقوا على تأسيس جامعة عربية هي في الواقع تحقيق مشوه لفكرة سعادة عن الجبهة العربية، واصلوا مهاجمته.

---

[1]أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 182.

سعادة والصهيونية

عام 1925، نشر سعادة مقالاً إيضاحياً سخر فيه مما اعتبره تأويلات شخصية وطائفية لأهداف الصهيونية، وعرّف فيه القوة الدافعة للصهيونية بأنها، في المقام الأول "أفكار جماعة تريد أن توجد من يهود العالم المختلفي النزعات والمشارب والمتبايني الأخلاق والعادات أمة إسرائيلية".[1] ورغم أن هذه المحاولة كانت "غير طبيعية" في نظر سعادة، فحقيقة أنها انتشرت بين اليهود المضطهدين يعطيها فرصة في النجاح".[2]

قدم سعادة، ربما لأول مرة، حجة أصبحت فيما بعد عنصراً أساسياً في الأدبيات المعادية للصهيونية. ارتأى أن الصهيونية، من الناحية النظرية، تبدو نتيجة منطقية لحقبة إثبات الذات القومية، ولكنها في الواقع، جهد هدام ومجرد خدعة لإقامة دولة يهودية في سورية، وتلك الدولة، بالطبع، هي "إسرائيل التوراتية"، وهي المنطقة الجغرافية التي تشمل أجزاء من لبنان وسورية والأردن.

تضمن المقال أيضاً تحذيراً تضمنته كل كتاباته اللاحقة، بأن الصهيونية ستنجح ما لم تواجه بخطة معاكسة منظمة. كتب: "أليس من الجبن والتخاذل أن تجتمع حفنة من اليهود للتآمر على سلب السوريين قسماً كبيراً من بلادهم دون أن يكون لآلاف السوريين أي جمعية منظمة تنظر في مثل هذا التآمر المعيب وتعمل على إحباط المساعي التي يقوم بها الصهيونيون".[3]

شعر بالخجل من المهجر السوري لاعتماده على أفراد قلائل "لا

---

[1] أنطون سعادة، مراحل المسألة الفلسطينية، الطبعة الثانية، 1991، صفحة 14.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع نفسه، صفحة 15.

تتوفر لديهم الموارد اللازمة للقيام بأي تصرف فعال" ضد الصهيونية. عمل الأفراد غير فعال ما لم يؤد إلى حركة فعالة تقودها جمعية أو حزب يمثل المجتمع.

لم تكن المشكلة مجرد الافتقار للوعي، بل في الاستخفاف بالصهيونية، "الصهيونيون آخذون في عملهم ونحن لا نأتي عملاً إلا الكلام الفارغ وقتل الوقت".[1] وأضاف أنه يصعب في مثل هذه الحالة تصور كيفية الدفاع عن حقوق الأمة بنجاح.

وفي مقالة لاحقة عنوانها "المواطنة" قال سعادة أن الأمور في فلسطين، ما كانت لتصل لهذه المرحلة الحرجة لو أن سورية بكاملها شنت مقاومة ضد الصهيونية.[2] ربط سعادة بين ضعف أداء السوريين في فلسطين وحالة التجزئة القومية الراهنة. ذكّر مواطنيه في الخارج بأن الجهاد في فلسطين لم يكن مثمراً "لأن اليهود يواصلون الهجرة إليها بإعداد كبيرة، وشراء الأراضي والعمل للسيطرة على شعبها من مركز قوة".[3] كانت الحال تغيرت لو أن سورية كلها، وليس فلسطين وحدها، شاركت في النضال ضد الحركة الصهيونية.

شكلت زيارة اللورد بلفور لسورية في أيار 1925، فرصة لسعادة كي يتأمل الأزمة المتصاعدة في فلسطين. رغم كل المظاهرات التي جرت في كل أرجاء سورية ضد الوعد التاريخي المشؤوم، فقد رأى سعادة حقيقة لا نزاع حولها وهي أن التصرفات والمظاهرات التي تمت لم تكن كافية للتأثير على

---

[1] المرجع نفسه، صفحة 2.

[2] قال سعادة: "لا نريد أن ننكر العمل الذي قام به سوريو فلسطين، ولكننا نقول أن ذلك العمل لا يكفي لأنه لا يشمل سورية كلها وينقصه التضامن الضروري لحياة الأمم التي لا تتجزأ. فما دامت أعمالنا مترتبة على فئات قليلة لا يمكننا أن نقف في وجه التيارات الغربية التي تريد جرفنا من بلادنا". أنطون سعادة، مراحل المسألة الفلسطينية، صفحة 14.

[3] المرجع نفسه، صفحة 15.

مخطط بلفور، وعبّر عن اعتقاده بأن "كل ما حدث كان أقل شيء يمكن سوريا أو أي أمة أخرى أن تفعله، ونريد بهذا أن نقول إن سوريا لم تفعل ما يجب فعله لإدخال قضيتها الوطنية في طور جديد يكون من الخطورة بحيث يدعو إلى جعل المسألة السورية مسألة يجب حلها على ما يتفق مع رغائب السوريين الوطنية".[1] كان الأفضل أن تنفجر في سورية بركاناً وأن تتحول الأرض السورية مقبرة لبلفور. فمن شأن هذا أن يرفع معنويات الحركة الوطنية وأن يشكل رادعاً للتجاوزات الصهيونية.

العقيدة السورية القومية الاجتماعية تعتبر الصهيونية عقيدة رجعية وخرافية تقوم على فكرتين أساسيتين خاطئتين:

1. أن اليهود في كل أنحاء العالم يشكلون أمة.
2. أن الشعب اليهودي حقاً أصيلاً وثابتاً في فلسطين.

وترتبط بالخرافة الأولى مباشرة، نظرية أن يهود العالم لهم شخصيتهم وحياتهم الخاصة كأي أمة أخرى، ولذا من حقهم أن يطالبوا بحقوق وامتيازات الأمم. واعتبر هذا التصور أداة فعالة لتطبيع الوضع الشاذ للشعب اليهودي. وهكذا، عرضت "المشكلة" اليهودية كمشكلة قومية تحل عبر الوعي القومي لدى اليهود، ومعونة المجتمع الدولي، برأي بعض اليهود على الأقل، كتب هيرتزل:

> "المسألة اليهودية حيث يوجد اليهود بأعداد كبيرة. وحيث لا توجد، يحملها اليهود في هجراتهم...هذه هي الحال في كل بلد وستبقى كذلك حتى تجد المسألة اليهودية حلاً على أساس سياسي... إنها مسألة قومية، ولا يمكن حلها إلا بجعلها مسألة

---

[1] المرجع نفسه.

سياسية عالمية تبحثها وتحلها أمم العالم المتمدنة مجتمعة".[1]

رفض سعادة الفكرة واعتبرها ضلالاً خرافياً ينطوي على سوء قراءة للتاريخ، وعمداً. قال بأن اليهود، حتى لو افترضنا أنهم مهتمون بوحدتهم كجماعة أو بإمكانية توحيدهم كجماعة، يمكن أن يشكلوا ضرباً من الأخوية الدينية، ولكنهم ليسوا أمة بأي معنى كان، هذا لأنهم أناس لا بلد محدد لهم ولا حياة مشتركة. والأمة، من جهة أخرى، متحد يرتبط بأرض معينة، خلافاً للمتحدات الأخرى مثل العائلة والقبيلة والطائفة الدينية.[2] وبالإضافة لهذه الحجة، لا يشكل اليهود قومية بنظر سعادة. القومية، كتعبير متميز عن الأمة، يعني أن الشعب من سلالة عرقية مشتركة، رغم أنه لا يشترط في العرق أن يكون خالصاً، وهو نادراً ما يكون كذلك.[3] استثني اليهود من هذا التعريف لأنهم يفتقرون لهذه الخاصة الأساسية للقومية: الأصل المشترك، فهم موزعون في قوميات مختلفة ويعيشون في كل بلدان العالم، تقريباً.

هناك اعتراضان يمكن أن يثيرهما اليهود ضد هذا التأويل. الأول، القول بأن استثناءهم من كل المجموعات المتميزة الأخرى حول العالم (مثل السوريين واليونانيين والطليان...الخ) والذين بالكاد يختلف وضعهم عن وضع اليهود، خطأ سوسيولوجي فاضح. ويمكن الرد على هذا التشبيه بسهولة، لأن أياً من هذه الجماعات لم تتوقف عن كونها قومية. بخلاف اليهود الذين هم مجرد مهاجرين من متحد أوسع قائم على أرض مشتركة، ولا وحدة بين

---

[1]ثيودور هيرتزل، الدولة اليهودية، ترجمة س. دافيدو، لندن، 1972، صفحة 8.

[2]قال سعادة: "اليهود ليسوا أمة أكثر مما هم سلالة (وهم ليسوا سلالة مطلقاً)... ولا يمكننا أن نسمي اليهود أمة أكثر مما يمكننا أن نسمي المسلمين أمة والمسيحيين أمة أو السنيين أمة والشيعة أمة والأرثوذكس والكاثوليك أمة...الخ) نشوء الأمم، صفحة 142.

[3]موريس جاسترو، "قومية ضد الأمة" في غاري سميث، الصهيونية: الحلم والواقع، بارنز اند نابل للنشر، نيويورك، 1974، صفحة 38.

اليهود، إلا تمثله رابطة الديانة المشتركة.[1]

نقطة النزاع الثانية تتعلق بالأولى مباشرة. يؤكد اليهود "قوميتهم" على أساس أن ديانتهم اليهودية بحد ذاتها "ديانة قومية" فريدة، وليست مجرد معتقد. يرى مايكل سيلرز، مثلاً، أن "اليهودية التاريخية ليست مجرد ديانة كالمسيحية أو الإسلام. اليهودية ثقافة. الظروف التاريخية المتميزة والمتمثلة في حياة الشعب اليهودي تحت هيمنة الدين، حولت اليهودية إلى نظرة تشمل العالم وتضم عناصر دينية وأخلاقية واجتماعية ورسولية وسياسية وفلسفية".[2] المعنى الضمني هنا هو أن اليهود أمة وليسوا طائفة دينية وبأنهم أمة لأنهم طائفة دينية.

أقر سعادة بأن اليهودية كعامل في الحياة اليهودية، كان دافعاً هاماً على التضامن اليهودي، ولكنه بين أن هذا التضامن هو ديني أساساً، ولا يجوز أن يخلط مع التضامن القومي. ويرى أنطون خوري أن سعادة اعتبر اليهود "كنيساً وثقافةً وعزا تضامنهم احتفاظهم بيهوديتهم الصارمة إلى أقصى ما تفعله طائفة دينية".[3] بكلمات أخرى، اليهودية ديانة شخصية وخصوصية رغم طابعها الكوني. ويرى سعادة أن مفهوم الله ووحدانيته في اليهودية، قريب من الطوطمية. فيهوه هو إله اليهود، وعبادتهم له وصلتهم به كعبادة الصنم أو الاتصال به. ولذلك، فالخير في اليهودية قاصر على بني إسرائيل. "هذا المفهوم متحجر لدرجة أنه بخصوصيته يرسخ نفسه في المعتقدات اليهودية ويمنعها من التطور أو حتى مجرد التحرك خارج أنانيته".[4]

---

[1] جدير بالذكر أن يهود العالم يتكلمون لغتين (العبرية واليديش)، وهم ثقافياً مختلفون بسبب تفرقهم في كل أنحاء العالم.

[2] مايكل سيلرز، الصهيونية، ماكميلان، نيويورك، 1970، صفحة 147.

[3] أنطون خوري، الحزب السوري القومي الاجتماعي: صراع مصيري، بيروت، 1980، صفحة 87.

[4] المرجع السابق.

لهذا، القومية اليهودية المزعومة عقيمة وهي من تلفيق الخيال الصهيوني. وبالنظر لكون اليهود جماعة دينية فحسب، فالصهيونية ليس حركة قومية أبداً. وعلى أفضل الفروض، هي مظهر لوعي يهودي قائم على تأويل زائف للنواميس البشرية، وبهذا يتفق رأي سعادة مع رأي موريس جاسترو الذي كتب:

> اعتبار الصهيونية، كما يفعل معظم السياسيين الصهاينة جزءاً من حركة نشوء القوميات العامة التي ميزت التاريخ السياسي في القرن التاسع عشر، والتي قادت إلى إحياء قوميات البلقان وحفزت على توحيد إيطاليا وإقامة الإمبراطورية الألمانية الموحدة عام 1871، وعبرت عن ذاتها عند انتهاء الحرب بمحاولات القوميات البولندية والبوهيمية والمجرية إحياء استقلالها، نظرة سطحية. وهذه الحركات لا تشكل أمثلة للصهيونية.[1]

هدف سعادة في كل تصرفاته وكتاباته إلى فضح الخلل في الصهيونية فيما يتعلق بفلسطين. قال مراراً إن الزعم الصهيوني بحق تاريخي في فلسطين وأجزاء أخرى من سورية لا أساس له قانونياً أو واقعياً. ومن وجهة نظر تاريخية، ليس ليهود اليوم ارتباط قومي أو تعاقدي مع يهود إسرائيل التوراتية. اليهود الذين هاجروا إلى فلسطين في الماضي القريب وأقاموا دولة إسرائيل الحديثة، هم في غالبيتهم من نسل متحولين إلى اليهودية ولا توجد رابطة عرقية بينهم وبين اليهود الذين عاشوا في فلسطين في العصور التوراتية. وبناء عليه، تكون فكرة إعادة "الشعب المختار" المسيحانية

---

[1] غاري سميث، المرجع السابق، صفحة 43.

إلى "أرض الميعاد" مفتقرة للموضوعية التاريخية.

أكد سعادة على الرأي القائل برابطة يهودية مع بني إسرائيل تزوير، ويتناسب مع سمات الخديعة والتواطؤ. اليهود سلالة مختلطة فيها عناصر من كل عرق. وعبر التاريخ، تحول العديد من الجماعات والأفراد إلى اليهود وتحول العديد من اليهود إلى المسيحية والإسلام وانضموا لسكان بلادهم. وحسب ما ورد في إحدى الدراسات:

> اليهود من أصل فلسطيني أقلية ضئيلة. كالمسيحيين والمسلمين، حاول اليهود بحماس كبير تحويل الناس إلى معتقدهم. قبل الحقبة المسيحية، حول اليهود إلى ديانة موسى التوحيدية ساميين آخرين (أو عرب) ويونانيين ومصريين ورومان، وبأعداد كبيرة. وفيما بعد، لم تكن مساعي الهداية لليهود أقل نشاطاً في آسيا وشمال إفريقيا وإيطاليا وإسبانيا وبلاد الغال. كان بين اليهود الذين طردهم فرديناند الكاثوليكي، الكثيرون من المتحولين الذين انتشروا في إيطاليا وفرنسا والشرق وسميرنا. غالبية يهود روسيا وبولندا وغاليسيا ينحدرون من الخزر، شعب جنوب روسيا التتري الذي تحول إلى اليهودية في عهد شارلمان. الحديث عن عنصر يهودي، إما جهل وإما سوء نية.[1]

وبالمثل، رفضت الفكرة الشائعة عن رابطة يهودية تاريخية مع فلسطين، من حيث المبدأ. قال سعادة إن الكنعانيين القدماء وليس العبرانيين، هم الذين سكنوا فلسطين أولاً. وبالاستناد لهذه الحقيقة الوحيدة التي يمكن تطبيقها، يكون حق سوريي فلسطين أقوى بكثير من مزاعم اليهود، لأنهم

---

[1] أوردها هنري كتن، المسألة الفلسطينية، كروم هيلم، لندن، 1988، صفحة 19.

قطنوا البلاد فعلاً منذ بداية التاريخ الجلي. ربما وجدت، وعلى الدوام، جالية يهودية صغيرة في فلسطين، ولكن هذا كل ما في الأمر، والحكم اليهودي كان قصيراً ومحدوداً بجزء من البلاد. كل الآثار التاريخية والحضارية تعود إلى الحضارة الكنعانية حصراً لأن الوجود اليهودي في فلسطين كان قصيراً، ولقرون عديدة انتهى تماماً. بكلمات أخرى، الزعم الصهيوني "لا يمكن أن يعطي اليهود حق السيادة على الأرض التي لم تكن لهم منذ أكثر من عشرين قرناً. وإذا اعتبر حق المطالبة بالأرض بعد عشرين قرناً مقبولاً وسارياً لاهتز العالم كله من أسسه".[1]

جزم سعادة بأن الارتباط الديني التاريخي المزعوم بين اليهود وفلسطين مجرد شعار استخدم لكسب التعاطف الدولي مع قضية قومية زائفة. رفع الصهاينة هذا الشعار عمداً لأنه يعطي مزاعمهم وحججهم مسحة عاطفية تروق ليهود العالم وللعديد من المسيحيين أيضاً. وتضرب على الوتر الحساس لدى المتدينين في الغرب الذين يرون في عودة اليهود إلى سورية تنفيذاً لوعد الله الذي "سيجمع غنمه بعد شتات طويل"، فلا عجب إذا اعتبروا "حق السوريين في الدفاع عن وطنهم عصياناً لإرادة الله وأوامر العناية الإلهية وهو عصيان يبرر الانتقام بنظرهم".[2]

رأى سعادة بنافذ بصيرته، أن الشيء الوحيد الذي أبقى الصهيونية شائعة هو النجاح في صهينة المسيحية الغربية. كان يشير بذلك إلى التغيرات الكبيرة التي طرأت على الفكر المسيحي مؤخراً ويسرت قبول الصهيونية في الأوساط المسيحية. والمثال الكلاسيكي هو قرار الفاتيكان القاضي بتبرئة اليهود من قتل المسيح. أكد سعادة على أن هذا الموضوع: "مسألة خطيرة جداً، ومهما حاولنا أن نكون متدينين وأتقياء وورعين، فلا

[1] هنري كتن، "فلسطين لمن؟"، ميدل إيست فورم، مجلد ZL7 أو 2، 1968، صفحة 118.
[2] أنطون سعادة، مراحل المسألة الفلسطينية، صفحة 45.

يمكننا ولا بوجه من الوجوه إغفال الأخطار الآتية تحت جنح الشعور الديني لتنزل ضربة شديدة بحقوقنا بصفتنا أمة حية لها حق السيادة على مصيرها ومصير وطنها".[1] والمثال الآخر هو العودة إلى اعتبار العهد القديم جزءاً من الإيمان المسيحي، وهذا ما استغله اليهود لرفع مفهوم العودة اليهودية على أعلى مستوى.

وعدا عن العامل التاريخي تستند المزاعم الصهيونية إلى وعد بلفور الصادر في تشرين الثاني 1917، عن الحكومة البريطانية، وقد جاء فيه:

> تنظر حكومة جلالته بعين العطف لتأسيس وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين. وستبذل كل ما في وسعها لتحقيق هذا الهدف من خلال إدراك واضح أنه لن يحدث شيء قد يمس بالحقوق المدنية والدينية للطوائف غير اليهودية في فلسطين، أو بالحقوق والمكانة السياسية لليهود في أي بلد آخر.[2]

وصف سعادة وعد بلفور بأنه مجرد تصريح سياسي يفتقر إلى أي أساس قانوني، وأعلن أنه إعلان سياسي يلزم بريطانيا تجاه اليهود، ولذلك لا قيمة قانونية له بأي شكل كان؛ وهو لا يلزم سورية أو شعب فلسطين، بأي صورة كانت.[3] اعتبر الإعلان تحدياً لا يحتمل لأنه يشير إلى السكان الأصليين بالجاليات غير اليهودية، بدلاً من اسمهم الصحيح. وشعر سعادة بأن تعبير "لن يحدث شيء يؤثر على الحقوق الدينية والمدنية للجاليات غير اليهودية الموجودة"، قد أدرج لمجرد تهدئة السكان الأصليين، لاسيما وأن

---

[1] المرجع السابق، صفحة 120.

[2] بيتر مانسفيلد، العرب، كتب بنجوين، لندن، 1979، صفحة 200.

[3] جدير بالملاحظة أيضاً أنه عند صدور وعد بلفور لم تكن الحكومة البريطانية تملك أي حق في فلسطين، فقد كانت تابعة لتركيا.

الضمانات تعلقت بالحقوق الدينية والمدنية فقط، فيما أغفلت الإشارة إلى الحقوق السياسية عمداً – خلافاً لأحكام المادة (22) من ميثاق عصبة الأمم التي اعترفت "بوجود أمم مستقلة" في المناطق التي فصلت عن تركيا.[1]

وما يثير الاهتمام، هو أن سعادة لم يعتبر صدور وعد بلفور حادثاً معزولاً كما فعل العديد من السوريين، فقد ربطه باتفاقية سايكس – بيكو التي وقعت قبل صدوره بستة أشهر. قال إن وعد بلفور لم يكن الضربة الأولى التي تتلقاها الأمة السورية منذ مطلع القرن، فقد سبقته وتلته ضربات".[2] وقد قام ألان آر. تيلور (Alan R. Taylor) مؤخراً، بتحري الصلة بين اتفاقية سايكس – بيكو ووعد بلفور، في دراسته "التمهيد لإسرائيل" التي صدرت بعد عقد من إبداء سعادة لهذه الملاحظة.[3] برأي تايلور، هدفت اتفاقية سايكس – بيكو إلى إلغاء الوعود الضمنية للعرب، وبذلك، إزالة كل إمكانية للسيطرة العربية وإتاحة الفرصة للصهاينة لاغتصاب فلسطين لأنفسهم".[4] ومن جهة أخرى، صدر وعد بلفور لتهدئة مخاوف اليهود والناشئة عن اتفاقية سايكس – بيكو التي نصت على إدارة دولية لفلسطين بدلاً من انتداب تديره الحكومة البريطانية المؤيدة للصهيونية. وخلال الفترة الفاصلة بين الوثيقتين قام الصهاينة بسعي مكثف لضمان شريحة من سايكس – بيكو بجعل الحكومة البريطانية تتعهد بمواصلة دعم المخطط الصهيوني. وخلال الفترة التي تلت الوثيقتين، سعى الصهاينة لدى فرنسا وروسيا، الفريقان الآخران في اتفاقية

---

[1] أنطون سعادة، المرجع السابق، صفحة 136.

[2] المرجع السابق، صفحة 136.

[3] آلان آر. تايلور، التمهيد لإسرائيل: تحليل الدبلوماسية الصهيونية، 1897-1947، مكتبة فيلادلفيا، نيويورك، 1959.

[4] المرجع السابق، صفحة 17.

سايكس – بيكو، لإقناعهما بتقديم تعهد مماثل، ولكنهم لاقوا نجاحاً قليلاً.[1]

وهكذا يظهر جوهر نظرية سعادة: الصهيونية، كعقيدة وحركة سياسية، تعبير معاصر عن الإمبريالية الغربية، وقد حذر من الصلة بينهما منذ عام 1921: "الصهيونيون منظمون في جمعيات وفروع منتشرة في جميع أنحاء العالم. وهي مندمجة في المنظمة الصهيونية وتعمل عملاً واحداً منظماً وترمي إلى غاية واحدة واضحة: الاستيلاء على فلسطين وطرد سكانها السوريين منها".[2] وبالفعل، ستصبح الصلة بين الصهيونية والإمبريالية الغربية مظهراً بارزاً في كتابات سعادة، لاسيما بعد بروز الولايات المتحدة كنصير رئيسي للصهيونية.

وبناء عليه، ترددت وباستمرار مقولة في فكر سعادة، مفادها أن النضال ضد الصهيونية لا يمكن عزله عن النضال العام ضد الإمبريالية الغربية. وبعد إعلان دولة إسرائيل بوقت قصير، أبلغ جمعاً حاشداً من السوريين القوميين في بيروت أن المشكلة لم تكن مع الدولة الجديدة فحسب، بل ومع الدول التي ساعدت على إيجادها. قال: "إن محق الدولة الجديدة المصطنعة عملية تعرف جيداً مداها. إنها عملية صراع شاق عنيف يتطلب كل ذرة من ذرات قوانا، لأن وراء الدولة اليهودية الجديدة مطامع دول أجنبية كبيرة تعمل وتساعد وتبذل المال وتمد الدولة الجديدة بالأساطيل والأسلحة لتثبيت وجودها".[3]

وبالنظر لوجود هذا التحالف، دعا سعادة لإقامة حركة عالية المستوى تضع خطة مضادة للصهيونية، هدف هذه الحركة هو محاربة الصهيونية

---

[1] انظر إيدي كوفمان، "التصريحات الفرنسية المؤيدة للصهيونية، 1917–1918"، الدراسات الشرق أوسطية، 15، 1979، صفحة 374–407. انظر أيضاً ماير فيريت، وعد بلفور وصانعوه، المرجع السابق، 5–6، 1969، صفحة 48–76.

[2] أنطون سعادة، المرجع السابق، صفحة 23.

[3] المرجع السابق، صفحة 131.

ومنازلتها على كل مستوى. وينبغي لهذه الحركة أن تعي أنه لا يوجد صهاينة جيدون وآخرون سيئون، بل جماعة واحدة مصممة على عمل كل ما تستطيعه لتحقيق أحلامها الكبرى. وبالنهاية، المعركة الحقيقية هي نضال حاسم بين حضارتين، الحضارة اليهودية والحضارة الحديثة، ومآلها دموي لأن واحداً من الفريقين سينتصر.

خلاصة

تركز بحثنا بصورة رئيسية على القومية الاجتماعية كاحتجاج على العقائد السياسية الشائعة في سورية. أظهرنا لم ترددت في قبول التصورات عن هذه العقائد كتعبير سليم عن قومية سورية الحقيقية. أما بخصوص مشكلة لبنان، فقد بدا سعادة متفهماً للظروف والدوافع التي سببتها. وكالعديد من مفكري عصره لم يشأ حلها بقسر لبنان على الاندماج في وحدة، لأن من شأن ذلك أن يزيد من نفور اللبنانيين، ولكنه لم يوافق على الطرح القائل بأنهم يستحقون امتيازات خاصة. بدلاً من ذلك، أكد سعادة على مفهوم "الأخوة القومية" الذي يمكن أن يتطلع إليه اللبنانيون لتحقيق ذاتهم وتجاوز مخاوفهم، على أساس التفهم العلماني الموحد للقومية.

كما طبق هذه المعالجة المتميزة على القومية العربية. لم يحاول سعادة نفي الطابع العربي لسورية، بل الإفادة منه على الوجه الأفضل. رأى في العروبة حركة توحيدية، ليس بالمعنى القومي، بل بالمعنى الثقافي. كانت مسألة تخص الأمة وليس الأفراد. بكلمات أخرى، "العروبة" سمة لنا "نحن" كمجموع أو أمة وليس بالضرورة كأفراد. لماذا؟ لأن بعض الأفراد في سورية أكراد وبعضهم الآخر آشوريون وبعضهم يعتبر نفسه عربياً. هذا ما نعنيه عندما قلنا أن السوريين كأفراد، ليسوا بالضرورة عرباً.[1]

---

[1] عبود عبود، الحزب السوري القومي الاجتماعي، النهضة، سيدني، 1982، صفحة 31.

رغم أن القومية العربية والانعزالية اللبنانية كانت متعارضتين، فقد مثلت كل منهما تصوراً مختلفاً لسورية، الأولى وسعت هويتها والأخرى ضيقتها. الصهيونية، من جهة أخرى، كانت مشكلة خطرة وذات طبيعة مختلفة. برأي سعادة، كانت فكرة شريرة تستند لفهم متخلف للقومية، ولو أنها عملت لمجرد تحسين حياة اليهود في سورية، لما كانت مشكلة حقيقية، ولكنها تعمل في الواقع لإنشاء أمة يهودية خالصة عن طريق مصادرة الأراضي ونقل السكان. ولهذا مجد سعادة النضال ضد الصهيونية. جاء في أحد أهم تصريحاته: "ولعلكم ستسمعون من سيقول لكم إن في إنقاذ فلسطين حيفاً على لبنان واللبنانيين وأمراً لا دخل للبنان فيه. إن إنقاذ فلسطين هو أمر لبناني في الصميم، كما هو أمر شامي في الصميم، كما هو أمر فلسطيني في الصميم. إن الخطر اليهودي على فلسطين هو خطر على سورية كلها، هو خطر على جميع الكيانات".[1]

[1]أنطون سعادة، مراحل المسألة اللبنانية، الطبعة الثانية، صفحة 110.

الفصل السابع

نحو نهضة قومية في سورية

الفصل السابع
نحو نهضة قومية في سورية

رغم كل سلبيات أوضاع سورية: تجزؤها السياسي وتخلفها الاقتصادي والحكم الأجنبي والتدهور الثقافي – بقي سعادة متفائلاً بمستقبلها بشكل ملحوظ. والتعبير الرئيسي عن تفاؤله هو "النهضة"، التعبير الذي استعمل ضمن المفردات السياسية في سورية منذ أواسط القرن التاسع عشر. مبدئياً، رمزت كلمة "نهضة" لرغبة عميقة لمستوى حياة أفضل ضمن الإطار السياسي والإداري للإمبراطورية العثمانية. ولكن، مع تنامي الوعي السياسي في سورية أصبحت تعني أنماطاً مختلفة من التغيير. المفكرون المسيحيون العلمانيون، مثلاً، اعتبروا النهضة خطوة رئيسية إلى الأمام، على أساس اعتماد القيم والأفكار الغربية، دون تمييز. وبعكس ذلك، اعتبر الإصلاحيون الإسلاميون وعياً "للحاجة إلى تجاوز الجمود الروحي والثقافي للتقليد، أما المظاهر الإيجابية لهذا الوعي فقد بقيت محدودة النطاق".[1] وعلى مستوى آخر، عنى مفهوم الإحياء لدى المسلمين المحافظين العودة إلى "نمط الحياة الإسلامي الأصلي".

النهضة، برأي سعادة، هي مسيرة التحرك باتجاه الوضوح القومي. هي نوع من التغيير الذي ينقل الأمة من حالة إلى أخرى في مسعى شامل وحيد. وإبان حصول هذا التحول تؤدي عوامل هامة عديدة مثل الصراع والقوة والوعي والعقيدة، دورها الخاص. وتتزايد القيمة الوظيفية لكل عامل من هذه العوامل بالتناسب مع حدة الأزمة. فكلما كانت الأزمة عميقة، كلما كان الدور

---

[1] هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، 1875-1914، صفحة 24.

الذي يلعبه كل عامل في مسار التحول عميقاً. بالإضافة لذلك، تؤدي المؤسسات القومية دوراً بالغ الأهمية في مسار التحول، إذ تعمل لا كوسيلة للتعبير فحسب، بل وكمصدر للشرعية العقائدية.

سنبحث في هذا الفصل، مفهوم النهضة القومية عند سعادة، ودور كل عامل في تحقيقها، ونبين مدى تفاعلها خلال مسيرة التحول.

مفاهيم التغيير قبل سعادة

لم تكن فكرة التغيير موضوعاً خلافياً في سورية، كما كانت في أوروبا، حتى القرن التاسع عشر، فقد سيطرت على الحياة الثقافية في البلاد مجموعة من العلماء الذين لم يدركوا قيمة التغيير ولم يعترفوا بالمسار التقدمي للتاريخ. وعظ العلماء بالطاعة التامة للسلطان، وتولوا أهم الوظائف الإدارية في البلاد. وبحكم صفتهم الدينية والثقافية تمكنوا من حشد دعم كبير من الجماهير، وتصرفوا كوكلاء للنظام وحراساً للاستقرار الداخلي.

استندت نظرة العلماء للعالم على تأويل ضيق للشريعة الإسلامية وفق المذهب الحنبلي. وصف نداف سافران (Nadav Safran) هذه النظرة، بما يلي:

> حتى ظهور النبي، كان يمكن اعتبار المسار التاريخي تقدماً باتجاه الكشف عن الإرادة الإلهية. ظهر عدد من الرسل الموحى لهم من العناية الإلهية، من آدم إلى محمد، لإبلاغ كلمة الله لأمم مختلفة، وبأساليب تتوافق مع ظروف عصر ظهورهم. صدق كل رسول على بعثة سلفه وأوضح ما لحق بها من تحريف، وتوسع فيها. ويلحظ تعبير عن مثل هذه النظرة في القرآن نفسه. ولكن، مع ظهور محمد، وصل هذا المسار إلى نهايته. اعتبر محمد "خاتم الأنبياء"، لذا، لا مجال

لتوقع أي تصحيح في البلاغ أو في تأويل الإرادة الإلهية. ومنذئذ، يتحرك التاريخ على المستوى الذي حدده محمد أو دونه، وفي حقيقة الأمر، كانت فرصة بقائه على حاله ضعيفة.[1]

أقر العلماء بأن الإمبراطورية العثمانية (وضمنها سورية) تعاني من جمود روحي ومناقبي. اعتبروا هذا الجمود من علامات غضب الله وانعكاساً لإرادته، ولذا، كان رد فعلهم على مشاكلها المزمنة ضرباً من التسليم الكلي. قاوموا كل نوع من الإبداع ورغبوا في العودة إلى ممارسات الأولين (السلف). هذه النظرة الدينية التقليدية للعالم ترى الإنسان آلة سينمائية، مع الاعتقاد بأنه يفعل كل ذلك بنفسه.[2]

ولكن الجدال حول التغيير اكتسب أهمية إضافية مع بدء تآكل الدولة العثمانية. تأسيس المدارس الغربية في سورية وازدياد عدد الطلاب السوريين ورجال الدين الدارسين في الخارج، وتنامي العلاقات الاقتصادية مع أوروبا، أوجد مناخاً للتغيير والتفاؤل. تدريجياً، أضعف عدد من الجماعات التي حبذت التغيير كوسيلة لمنع مزيد من التدهور، موقف العلماء.

كان الإصلاحيون الإسلاميون أقوى هذه الجماعات. بزعامة الأفغاني ومحمد عبده. حاولوا تحليل أسباب التدهور وفهم سر تفوق الغرب دون تهديد موقف الإسلام. كتب الأفغاني: "التأخر الإسلامي لم ينشأ عن الإسلام بل

---

[1] نداف سافران، مصر تبحث عن متحد سياسي، 1804–1952، مطبعة جامعة هارفارد، 1961، صفحة 16.

[2] أوردها ألفرد غيلوم، الإسلام، كتب بنجوين، ميدلسكس، 1954، صفحة 141.

عن جهل المسلمين للحقيقة".[1] في الواقع، أراد الإصلاحيون الإسلاميون تحديث الإسلام، ولكن ليس تغريبه.

تفاوضوا عن التقنيات الجديدة في أوروبا، ولكنهم ترفعوا عن قيمها ونمط حياتها. كانت المسألة، كما وصفها ألبرت حوراني بدقة هي "بأي شروط يمكن للشعوب الإسلامية أن تصبح جزءاً من العالم الحديث وأن تبقى مسلمة؟".[2]

رغم أن الإصلاحيين الإسلاميين أثاروا قدراً كبيراً من الاهتمام بفكرة التغيير، فقد أصروا على التدرج في الإصلاحات. هدروا طاقتهم في محاولة إقناع العلماء والذين في مواقع السلطة بقيمة التغيير، ولكنهم لم يقوموا بمحاولة جادة لتنظيم حركة سياسية ذات استراتيجية ثورية للتغيير.

المجموعة الثانية من الإصلاحيين كانت العلمانيين المسلمين. حاولوا التوفيق بين الإسلام والأفكار الحديثة. وكالإصلاحيين الإسلاميين أعجبوا بأساليب الغرب ولكنهم أرادوا اقتباس ما اعتبروه مفيداً اجتماعياً فقط. كان خلافهم مع الإصلاحيين الإسلاميين خلافاً في الدرجة: قدروا بعض المؤسسات والقيم الأوروبية (الفردية، القومية، الديمقراطية) فيما اهتم الإصلاحيون بالمناهج العلمية والعسكرية. بالإضافة لذلك، مثلت أدبيات العلمانيين تحولاً أساسياً عن الأفكار اللاهوتية المحضة، إلى حقل الاجتماع الحديث. كانوا تحريضيين في أسلوبهم، ديناميين في تحليلاتهم، وتقدميين في تفكيرهم، وأكثر نشاطاً، سياسياً وثورياً، من المسلمين الإصلاحيين.

في الواقع، وفق العلمانيون المسلمون بين الإصلاحية الإسلامية الحديثة والعقلانية المسيحية الغربية الجذرية. "بحثت العلمانية الإسلامية

---

[1] أوردها محمد المخزومي، **خواطر جمال الدين الأفغاني الحسيني**، بيروت، 1931، صفحة 218.

[2] البرت حوراني في مقدمة لكتاب محمد ج. أحمد، **الأصول الثقافية للقومية المصرية**، مطبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1960.

صيغها الإيديولوجية عن قواعدها الأكثر رسوخاً، لا في الطوباوية الدينية للإصلاحيين الإسلاميين، ولا في العقلانية البراغماتية لدى المثقفين المسيحيين، بل في السياسة".[1] رغم اعتدالهم في توجههم العلماني، فقد وجدوا أنفسهم في نزاع دائم مع العلماء المحافظين، وسخروا من نظرتهم إلى العالم بتعابير لم يكن التفكير بها ممكناً قبل عقود قليلة.

المجموعة الثالثة التي حبذت التغيير تألفت من مثقفين مسيحيين. ويسجل لهذه المجموعة أنها أعطت الوعي السياسي في الشرق الأدنى أول صيغه وأكثرها شمولاً. ثقافياً، أسهم المثقفون المسيحيون أيضاً في علمنة الفكر وتقديم القومية كنظام محدد للتنظيم السياسي. استندت فكرتهم عن التغيير، بكليتها تقريباً، على القيم الغربية. وبتناقض حاد مع المسلمين الإصلاحيين المعتدلين أو العلمانيين الذين اعتبروا أوروبا خطراً على المثل القومية والدينية، رأى المثقفون المسيحيون في أوروبا مثالاً يحتذى ويتبع لتحقيق حياة أفضل.

بداية، تبنى المثقفون المسيحيون نظرة إصلاحية تدرجية للتغيير، ولكنهم تحولوا، مع تنامي وعيهم، للدعوة إلى نمط حياة أكثر فعالية، وإن لم يكن ثورياً. كان شعارهم: "تعلموا، ولكن تعلوا كيف تتصرفون أولاً".[2] الغريب، هو أن المثقفين المسيحيين لم يعتمدوا استراتيجية للتغيير أو دراسة تفصيلية له، رغم حماسهم الظاهر للإصلاح.

بحلول عام 1932، وظهور سعادة، كانت تعابير "تغيير" و "إصلاح" قد أصبحت مرادفة لتعبير "نهضة". ورغم التحول المضطرد في موقف الإصلاحيين السوريين من السلبية إلى الراديكالية، بقي مفهوم النهضة غامضاً. بدلاً من وضع برنامج للعمل أو تحديد واحد مقبول للتغيير انشغلوا،

---

[1] هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، صفحة 91.

[2] المرجع السابق، صفحة 86.

بصورة رئيسية، بموضوع التخلف. اتفقوا على الحاجة للتغيير ولكنهم اختلفوا على نوع التغيير الأفضل لسورية.

مفهوم النهضة عند سعادة

اعتمد سعادة لصياغة نظرته للنهضة على منطق بسيط. قسم المجتمع إلى مستويين عريضين: المستوى المدني الذي يمثل الظواهر القومية كالمعتقدات والقيم والتقاليد والخرافات التي تدور حول محور سياسي- نفسي -ثقافي محدد، ومستوى سياسي وهو الدولة التي تنشأ من مجرى التطور الاجتماعي. ورغم وجود فارق كبير بين المستويين، فهما لا يوجدان منفصلين عن بعضهما، إذ بينهما علاقة متبادلة ومتغيرة على الدوام. ويرى سعادة أن المجتمع المدني هو الذي ينشئ الدولة، ولذا يعكس كل منهما الآخر. وما يؤثر على الشعب يؤثر على الدولة. وفي ظروف تكوين القيادة الوطنية لنظرة مستقلة، قد تنقلب هذه العلاقة وتظهر الدولة كقوة مؤثرة في التطور العام للمجتمع.

برأي سعادة، تعبّر النهضة القومية عن ذاتها في قاعدة المجتمع وتنتشر رأسياً حتى تشمل كل حياة المجتمع، بما في ذلك نسيجه الهيكلي. وهي تنطوي على تغيير جذري في القيم السائدة وتقاليد المجتمع، والمناخ الروحي والثقافي، وإعادة تنظيم جذرية للنظام الاقتصادي. بهذا التصور، تختلف النهضة عن الإصلاح الاجتماعي لشمولها، وهي لذلك، تعادل مفهوم الثورة الاجتماعية. ولكن، خلافاً لنموذج شالمر جونسون (Chalmer Johnson)، الذي عرّف الثورة بأنها محاولة لقلب الحكومة بوسائل عنيفة،[1] ركز سعادة على الطابع الشمولي للثورة. وهذا ما يضع سعادة في مصاف منظري "مدرسة الثورة الكبرى" الذين يؤكدون على شمولية الثورة، وتنطبق

---

[1] شالمر جونسون، التغيير الثوري، لتل براون وشركاهم، 1966، صفحة 15.

نظرتهم على الحالات التي تنطوي على تغيير جذري شامل.[1]

وبالنظر لطبيعة الأزمة القومية في سورية، تستلزم النهضة تحولاً أساسياً في التفكير الشعبي في أربعة مجالات رئيسية: أولاً، إدراك أن النهضة القومية ليست مجرد تصرف يغير المظاهر الخارجية للأمة، ويجعلها ترتدي حلة جديدة. الأحرى، أنها تغير الأمة جذرياً حتى كيانها الداخلي، وطريقة تصرفها وقيمها.[2] واعتقد سعادة بأن التغيير الحقيقي لا يحصل إلا إذا حصل نهوض داخلي خلاق في كيان الشعب وينبثق ليمزق القيود التي تعيق قواه ونشاطاته.

ثانياً، لا يكون النهوض القومي حقيقياً إلا بقدر ما يكون شاملاً لكل مظاهر المجتمع والحياة الإنسانية. وهذا لا يشمل المؤسسات فحسب، بل والأسس العقائدية والمعتقدات والخرافات التي نشأت عنها. وينبغي عدم الخلط بين النهضة والإصلاحات الاجتماعية الوسطية أو الحلول الآنية التي تتم ضمن إطار اجتماعي مشوه، فهي أوسع وأشمل من كليهما. ويرى سعادة أن الذين حاولوا معالجة الأزمة القومية في سورية بحلول جزئية، كانوا مضللين إلى حد كبير، ذلك لأن المشاكل التي حاولوا علاجها (الانتخابات، البرلمان، الفساد، التدخل في النظام القضائي، سوء استعمال السلطة) كانت "أمراض الدولة – أمراضاً تعتري الحكومة والإدارة. وهي تمثل جزءاً بسيطاً من أمراض

---

[1] بين أولئك الذين ينتسبون لمدرسة الثورة الكبرى مفكرون بارزون مثل كارل ماركس ولينين وماوتسي تونج، وإلى حد ما الزعيم الفاشي بنيتو موسوليني.

[2] يقول سعادة: "لا يمكن بالنسبة إلى طبيعة أمة ممتازة كالأمة السورية، أن تحدث النهضة الانتقالية بحلة تخلع على الإدارة الحكومية وعلى الشعب من فوق. فخلع الحلل لا يغير النفوس ولا يقلب العقليات ولا ينشئ عقيدة حسية. تفعم النفوس بالإيمان وتضع الأمة في طريق الخلق والإنشاء والتغلب على الصعوبات والتفوق في صراع الحياة" أنطون سعادة، من مقال "الأمة تريد نهضة لا حلة"، النظام الجديد، عدد 9، صفحة 1949.

الأمة، وكلها نتيجة تفشي أمراض الأمة".[1]

ثالثاً، لا يمكن أن تكون نهضة ما لم تحاول أولاً، نقد الأوضاع القائمة. وينبغي إدراك أن أمراض الأمة ليست اجتماعية بمعنى اقتصادي أو سياسي محض. ورغم أنها قد توجد، فهذه الأمراض ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوعين حيويين لهما الأسبقية على أي موضوع آخر، وهما برأي سعادة، موضوع المجتمع بصورة عامة – سبب وجوده وهويته وشخصيته الحقوقية – السياسية، ونفسية المجتمع وقواعده الأخلاقية. بكلمات أخرى، لا جدوى تعود على سورية من محاولة تقليد أمم العالم المتقدمة والأكثر رقياً، في الوقت الذي لا تكون لها فيه نظرتها الخاصة التي تحدد على أساسها التغييرات والأفكار التي تلائمها، على وجه التحديد.

رابعاً، النهضة هي مسيرة "الخروج من التفسخ والتضارب والشك، إلى الوضوح والجلاء والثقة واليقين والعمل بإرادة واضحة وعزيمة صادقة.[2] وفي هذه المسيرة، يشكل تطبيق الثقافة الإنسانية بطريقة موضوعية حرة، جزءاً من الإحياء القومي. وكما قال سعادة: "النهضة، بالنسبة لنا، يجب أن تعني أكثر من مجرد الإطلاع في مختلف النواحي الثقافية المتعددة التيارات الفكرية الموزعة في هذه البلاد والتي جاءت مع بعض المدارس الأنجلو – سكسونية أو اللاتينية أو غيرها،... إنها لا تعني مجرد الإطلاع في المواضيع المتعددة أو المتضاربة بدون غاية وقصد ووضوح".[3] وبناء عليه، ينبغي أن تكون

---

[1]وسم سعادة دعاة التغيير المحدود بأنهم أنصار إصلاحات جزئية زائفة، ويريدون تحرير الآخرين قبل تحرير أنفسهم، وإصلاح الآخرين قبل إصلاح أنفسهم. كتب قائلاً: "الإصلاحيون السوريون" أرادوا شق الأمة وفق ما تمليه أمراضهم النفسية، وتكبيلها بحريات العبودية التي يعرضونها، ورفعها إلى الأعماق التي انحدروا إليها". المرجع السابق، عدد 12، 1950، صفحة 57.

[2]أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 15.

[3]المرجع السابق.

الأمة قادرة على التعبير عن نفسها في أي مسألة انطلاقاً من نظرة حرة ومستقلة قبل أن تستطيع الإدعاء بأنها حققت نهضة.

باختصار، النهضة عملية إنشائية معقدة تبدأ من النقد الذاتي وتشق طريقها عبر النسيج الاجتماعي بكامله، إنها حدث على قدر كبير من الشمول يقوم فيه الشعب، مسلحاً بوعي جديد لأوضاعه، بتحويل هذه الأوضاع كلية. والتغييرات التي تلي ذلك، هي تغيرات كاسحة وأساسية تدل على "تحول رئيسي في مسار التطور المستمر".[1]

الصراع والوعي: استراتيجية النهضة

يمكن تلخيص المنطق الذي اعتمده سعادة بما يلي: استطاعت الأنظمة القديمة من البقاء في السلطة، حتى في عصر انتشار الوعي القومي، بوضع الجماهير في حالة ذهنية طائفية. والطريقة الوحيدة لتجاوز هذه المشكلة هي تقويض الأسس النفسية التي أبقت هذه الأنظمة متماسكة بتحويل وعي الجماهير من طائفيتها الحالية، باتجاه الوعي القومي. وما أن يحصل هذا، حتى يندفع الشعب إلى نقد، ثم تحدي النظام القائم.

ولكن، في مجتمع كالمجتمع السوري يفتقر حتى للوعي البدائي، لا بد وأن يغرس الوعي في أذهان الجماهير من خارجها. بكلمات أخرى، يجب أن يعزز حتى في الحياة اليومية، وإلا استغرق وقتاً طويلاً ليتطور من تلقاء ذاته، وفي الصراع القومي الحالي من أجل البقاء، الوقت ثمين ولا تستطيع الأمة انتظار التغيرات لتحدث تلقائياً، بل يجب أن تخلق الظروف المناسبة لذلك. نظرياً، هذا يشكل نظاماً جديداً للأولويات في نظرية سعادة القومية.[2] وفي تلك النظرية، تسبق الدورة الاجتماعية – الاقتصادية الوعي القومي لدى

[1] سيغموند نيومان "الحرب الأهلية الدولية"، السياسة العالمية، 1، 1948-1949.

[2] نظرة سعادة في القومية بحثت في الفصل الثالث.

الأمة وتساعد على إيجاده. هذا الأمر انعكس هنا تماماً، أصبح الوعي القومي وسيلة لإعادة الدورة الاجتماعية – الاقتصادية في الأمة، وبذلك، أصبحت الدورة الاجتماعية – الاقتصادية تابعة للوعي القومي بدل أن يكون تابعاً لها.

نشأت أهمية الوعي القومي في مسار التغيير عن إعجاب سعادة العميق بالعقل البشري. كتب قائلاً:

> لم يوجد العقل الإنساني عبثاً، لم يوجد ليتقيد وينشل، بل وجد ليعرف، ليدرك، ليتبصر، ليميز، ليعين الأهداف ويفعل في الوجود. في نظرتنا أنه لا شيء مطلقاً يمكن أن يعطل هذه القوة الأساسية وهذه الموهبة الأساسية للإنسان. العقل في الإنسان هو الشرع الأعلى والشرع الأساسي.[1]

والعامل الجوهري في التغيير هو درجة الوعي القومي في المجتمع، أو الافتقار إليه. فسر سعادة الطريقة السهلة التي جردت بها سورية من حقوقها القومية بالاستناد لهذا المبدأ القومي الأساسي. لسوء الحظ، لم تتوفر للحركات القومية في سورية، ما بعد الحرب، بصيرة سعادة النافذة بشأن التغيير الثوري، وإذا حصل، فقد فشلت في تطبيقه.

ويحتمل أن يقود الوعي القومي، بحد ذاته، إلى "روح النهضة". وليصبح قوة تغيير حقيقية، ينبغي أن يثير حماساً للصراع. شرح سعادة دور الصراع في الإحياء القومي في مقال بعنوان "حق الصراع، حق التقدم"[2] وفيه وصف "الصراع" بأنه العامل الأهم في تقدم الإنساني. ويجب على أمم العالم

---

[1] واردة في أنطون سعادة: قيادة وشهادة، بيروت، 1981، صفحة 47.

[2] أنطون سعادة، "حق الصراع حق التقدم"، كل شيء، عدد 107، بيروت، 15 نيسان (ابريل) 1949.

المقهورة أن تتقن أساليب الصراع وأن تدرك أهميته الحيوية بدلاً من التسليم لهذا الوضع الذي لا يحتمل. جهد كثيراً لتبيان أن الأمم التي حققت الحرية والفردية والتقدم، لم تفعل ذلك بضربة حظ، بل بعد حقبة طويلة من الصراع أريقت فيها دماء غزيرة وقدمت فيها تضحيات جسام.[1] ويؤثر عن سعادة قوله: "الأمة التي تتنازل عن حق الصراع، تتنازل عن الحرية، لأن الحرية صراع".[2]

ولكن الصراع لا يحصل في فراغ، وهو امتحان لصحة العقائد والقيم، وله على الدوام نتيجة واحدة: غالب ومغلوب. ولم ير سعادة فائدة في أي تسوية بين فكرتين متصارعتين، لأنه اعتبر أي سلام بين عقيدتين أو قوتين متصارعتين هدنة ومجرد هدنة".[3] فالصراع هو وسيلة تمييز الحق عن الباطل و "الحق يعرف بانتصاره فقط، والباطل بهزيمته".[4]

ولذا، كان الصراع جزءاً هاماً من الحياة وكانت القوة حاسماً في الصراع. كتب سعادة: "إن تاريخنا الماضي يدلنا على أن موضع الضعف في حياتنا الوطنية هو هنا أي في عدم وجود أحزاب وجمعيات قوية علنية كانت أم سرية تضع نصب أعينها العمل بمبدأ القوة المنظمة".[5] القوة برأي سعادة هي أداة إثبات الحق القومي أو إنكاره.

---

[1] قال سعادة: "الأمم التي هي اليوم أمم قوية كبيرة، لم تكن كذلك من أول وجودها، بل صارت بجهادها وتغلبها على الصعوبات... فهل يجب أن يقف التطور عن فعله، وأن يجمد العالم عند الحد الذي تريده الأمم والدول العظمى". المرجع السابق.

[2] المرجع السابق.

[3] النظام الجديد، عدد 16، 1951.

[4] المرجع السابق.

[5] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 1، صفحة 106.

القومية كعقيدة للنهضة

هناك اعتقاد شائع في الوقت الحاضر بأن القومية، في بدايتها، كانت فكرة سياسية. والقومية، بهذه الصفة، وسيلة لتعبئة الشعب لتحقيق الاستقلال أو الدفاع عن الكيان السياسي. وما أن يتحقق أحد هذين الهدفين حتى تتوقف القومية عن لعب أي دور مميز في الحياة القومية، وتتطلع الأمة لعقيدة ثانية لتحقيق النمو المضطرد. أورد روبرت إمرسون (Emerson Rupert) هذه النظرة بوضوح بارز إذ قال: "القومية، بحد ذاتها، لا تعطي حلاً لأي من هذه المشاكل المعينة الناشئة عن الرغبة الشاملة في التقدم، وكذلك، لعدد قليل من المسائل التي تواجه الشعب عندما يحصل على الاستقلال".[1]

وفق هذه النظرة، تعزز القومية دعم الأمة عندما تدعو الضرورة السياسية لذلك، ولكنها، لا تحدد بأي حال، الخيار بين البدائل والقيم المتضاربة والتي تعرض في الغالب، على أنها تتعلق بالمصير القومي، لأنها لا تقدم كل الأشياء الجيدة المرتبطة بالاستقلال، ولا تقيم المؤسسات الضرورية لمواصلة التقدم. يتوجب على المرء أن يبحث عن غير القومية، ليقرر ما إذا كانت هذه المسائل الكلية، مثل المفاضلة بين الاقتصاد الحر والشيوعية، الديمقراطية الليبرالية والفاشية المركزية، هي الأفضل لغالبية الشعب، وكذلك بعض المشاكل الأصغر التي يجب أن تحل على أساس قومي.[2]

كان سعادة، بعكس ذلك، ينظر للقومية من زاوية أوسع. القومية، حسب مقولته، ذات بعدين:

---

[1] روبرت إمرسون، "القومية والتطور السياسي"، في كتاب جي. فنكل و آر غايل، التطور السياسي والتغير الاجتماعي، جون وايلي وأولاده، نيويورك، صفحة 172.

[2] المرجع السابق.

1. هي معتقد سياسي يدفع الشعب باتجاه تقرير المصير وإقامة دولة مستقلة.

2. عقيدة اجتماعية تجذب الشعب بقوة باتجاه تحدي الترتيبات القائمة.

أكد سعادة في بحثه للدور السياسي للقومية على الشمول الذاتي، معارضاً النظرة الجزئية للقومية.

فحسب المفهوم الماركسي – اللينيني الكلاسيكي، تقترن القومية بنشوء الرأسمالية، وتفهم أساساً على أنها نتاج إيديولوجيا البرجوازية. عرّفها لينين بما يلي:

"عبر العالم، ارتبطت حقبة الانتصار النهائي للرأسمالية على الإقطاعية بالحركات القومية. لينتصر إنتاج السلع نهائياً، لا بد من سيطرة البرجوازية على السوق الوطني. وينبغي أن توجد مناطق موحدة سياسياً، ويتكلم سكانها لغة واحدة...".[1]

وهكذا، تظهر الإمبريالية كامتداد طبيعي لنمط الإنتاج الرأسمالي ونتيجة للتناقض بين مصالح الطبقات.

رفض سعادة هذا التفسير الطبقي، ونظر للقومية في نطاق أوسع من الأنظمة الاقتصادية. فسر القومية بأنها نتيجة الانصهار التاريخي للقوى الاجتماعية في كل لا ينفصل، بدل اعتبارها إيديولوجيا تحجب صراعاً طبقياً فطرياً. تعريف سعادة هذا أقرب إلى تعريف بونلانتزاس (Ponlantzas) الذي يرى أن "الأمة الحديثة ليست نتاج البرجوازية بل حصيلة علاقة القوى بين الطبقات الاجتماعية الحديثة – والأمة فيها شيء هام لمختلف الطبقات".[2]

---

[1] ف. أ. لينين، المسألة القومية والأممية البروليتارية، مطبعة نوفوستي، موسكو، 1970، صفحة 7.

[2] نيكوس بونلانتزاس، الدولة والسلطة الاشتراكية، كتب اليسار الجديد، لندن، 1978، صفحة 115.

تؤكد القومية دور العنصر الواعي على التلقائية، والعقل على العنصر العاطفي والجزئي، والعنصر العام أو المشترك على الخاص. خلافاً للتضامن الطبقي، القومية كامنة في أعماق مظاهر السلوك الجماعي. وعلى هذا الأساس، ارتأى سعادة أن القومية، وليس الصراع الطبقي، هي التي حولت الشرق إلى "براكين" والشعوب الضعيفة إلى إرادة جماعية واثقة بنفسها ضد السيطرة الأجنبية.[1]

كما اختلف سعادة مع المفكرين الماركسيين حول معنى وبواعث الإمبريالية. كتب إنعام رعد:

> "القومية الاجتماعية والماركسية اللينينية متقاربتان في تحليلهما للجانب الاقتصادي الرأسمالي في الإمبريالية. ولكن القومية الاجتماعية لا تتوقف عند هذه النقطة في إدراك ورفض ظاهرة الإمبريالية الحديثة، لأنه إذا كانت الإمبريالية امتداداً للرأسمالية، فهذا التحليل ينطبق على الإمبريالية الرأسمالية فقط. ولكن هناك أنواع مختلفة من الهيمنة والعدوان التي تحصل على أسس أخرى وبدوافع أخرى".[2]

كما يمكن أن نتصور الإمبريالية كامتداد طبيعي "لنظام طبقي عالمي"،[3] لأنه "كما تشكلت الطبقات والنظام الطبقي في المجتمع الواحد عبر الثورة الصناعية، كذلك أيضاً، وبنفس العوامل نشأت الطبقات الدولية والنظام الطبقي الدولي الذي يعزل طبقة من الأمم المستعمرة ذات الإمبراطوريات والأقاليم الواسعة، وأمم وسيطة، وطبقة من الأمم المقهورة أو المحرومة".[4]

---

[1] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 1، صفحة 74.

[2] إنعام رعد، حرب التحرير القومية، بيروت، 1970، صفحة 43.

[3] واردة في، أنطون سعادة: قيادة وشهادة، صفحة 37.

[4] المرجع السابق.

والإمبريالية، بهذه الصفة، سمة الأمم ذات النزعة الإمبريالية، سواء أكانت رأسمالية أو غير ذلك.

في الواقع، اعتبر سعادة أن الدول الشيوعية العدوانية التي توسعت تحت راية الأممية، لا تختلف عن الدول الاستعمارية الرأسمالية التي فعلت الشيء نفسه تحت راية أخرى. وارتأى أن الشيوعية الأممية تشبه الرأسمالية الاستعمارية الأممية في أهدافها ونتائجها، وعند التزاحم على مناطق النفوذ: كلاهما يحاول المحافظة على تفوقه وسيطرته على الأمم الأخرى الأقل عدداً وقوةً ومواردا. وهما تتقاسمان أو تستعمران هذه الأمم المفتقرة القوة الذاتية لحماية سيادتها وغاياتها. فالشيوعية التسلطية تقول بالأممية وتدعو لتدمير القومية الوطنية، والرأسمالية الاستعمارية تدعو كذلك للأممية والسلام العالمي الدائم والدولة الكونية. وكلتاهما تهدف أيضاً إلى ترسيخ سيطرتها النهائية والكاملة على الشؤون الدولية وحرمان الأمم الأخرى المؤهلة من النهوض والتقدم وإحراز القوة الكافية لتحقيق أهدافها ومنافستها على التحكم بمواردها والموارد الأولية العالمية.[1]

الاتحاد السوفياتي السابق، مثلاً، تمكن من المحافظة على وحدته بإخضاع الشيوعية للقومية. ففي داخله، تغلبت الستالينية على التروتسكية لأنها أخذت مظهراً قومياً (الاشتراكية في بلد واحد)، فيما ظلت التروتسكية صريحة في أمميتها. ورغم ذلك، وفرت الشيوعية كعقيدة للدولة، للاتحاد السوفياتي غطاءً سياسياً للتوسع في الخارج، بنفس الأسلوب الذي اعتمدته الرأسمالية في الدول التي اعترفت بها.

والقومية، كعامل إيجابي للتغيير، عاطفة خاصة تنفذ إلى الجماهير وتحولها إلى قوة جماعية فاعلة.[2] وهي محاولة جادة يقوم بها الشعب للتحكم

---

[1] إنعام رعد، المرجع السابق، صفحة 32.

[2] انظر مقدمة نشوء الأمم والفصل الأخير فيه.

في شؤون حياته، ولذا، فهي معادية لكل أشكال الاستعباد، وللمعتقدات والمؤسسات القديمة التي تمس وحدة الأمة أو تعيق تقدمها. قال سعادة، "ما معنى الأخوة القومية؟ إذا كنت أقول إنك أخي ولكني، في الواقع، أحرمك من كل حقوق الأخوة معي".[1]

فعلياً، هذا هو في الحقيقة ما جعل سعادة يعتبر الرأسمالية والقومية حركتين متناقضتين في الحياة. فالأولى تؤدي إلى عدم المساواة والبؤس الاقتصادي، فيما ترمي الثانية إلى إزالتهما من الحياة القومية. وبذا، وصل سعادة ولينين إلى نفس الاستنتاج ولكن لأسباب مختلفة ومن زوايا مختلفة. أولاً، دعا كلاهما لإزالة الرأسمالية كخطوة ضرورية للقضاء على الإمبريالية؛ لينين لأن الرأسمالية تعزز الميل للتوسع الاستعماري، وسعادة لأنها تعيق تنامي المقاومة القومية ضد الإمبريالية. ثانياً، كلاهما اعتبر الرأسمالية المحلية حليفاً للرأسمالية العالمية، وحثّا على إزالتها. وفيما أكد لينين على العامل الطبقي في النضال ضد الرأسمالية، أكد سعادة على العامل القومي، وارتأى أن إزالتها مسألة تهم الأمة كلها وليس طبقة أو أكثر. ثالثاً، مثل لينين، أقر سعادة بأن القومية قد تقود إلى نزاع دولي، ولكن عندما تمجد كقيمة فكرية وليس كواقع اجتماعي.

جوهرياً، ما فعله سعادة هو أنه أعطى القومية تصوراً مزدوجاً ودمجه في حركة قومية. فالقومية الآن تعني نضالاً اجتماعياً لتحرير المجتمع من المؤسسات والمعتقدات البالية، ونضالاً قومياً ضد الأخطار الأجنبية التي تهدد الأمة من الخارج. وبناء عليه، فالقومية ثورة وطنية وثورة اجتماعية مندمجتين في واحدة.

---

[1] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 141.

الحزب السوري القومي الاجتماعي

رأى سعادة أن البعث القومي غير ممكن عملياً خارج نطاق مؤسسة تدرك جوهره عملياً وتفهم ميدانه الخاص. وقد تكون هذه المؤسسة موجودة فعلاً في بعض المجتمعات، أما في المجتمعات المتخلفة فلا بد من إيجادها. المؤسسات السورية مثلاً، قديمة وتفتقر للكفاءة، وهي خارج نطاق الوعي القومي ومحصورة في وضع هامشي يعتمد أساساً على العشيرة أو الطائفة أو العائلة. وحتى في عصر التغيير السريع، فشلت في إبداء أي سلوك ثوري، وتراجعت إلى نشاطات آنية.

الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي تأسس عام 1932، كان رد سعادة على هذا الافتقار للمؤسسات. جسد الحزب نضج الحركة الثورية التي أخذت تتجاوز المطالب المحدودة والمتضاربة للجماعات المختلفة. كان هدفها هو البعث القومي الذي يسمو على المستوى السياسي القائم والتفكير الضيق. وصف سعادة الظروف التي اكتنفت تأسيس الحزب. كما يلي:

> كانت الجاسوسية متفشية ومنتشرة في كل الأوساط. وكانت الخيانة أيضًا منتشرة وتصدر من كل جهة تقريبًا بلا حساب ولا مسؤولية، لأن معنى الحياة المجتمعية في بلادنا كان مفقودًا بالكلية. مقاصد الحياة كانت مقاصد الأفراد وفي الكثير مقاصد العائلات المتكتلة. أما الحياة المجتمعية، الحياة القومية ومصيرها فلم يكن هنالك من كان يظن أو يحسب نفسه مسؤولاً عنها.[1]

---

[1] أنطون سعادة، النظام الجديد، عدد 7، حزيران (يونيو) 1950، صفحة 112. انظر أيضاً، عبود عبود، فلسفة نشوء الحزب السوري القومي الاجتماعي، بيروت، 1973، صفحة 43.

كانت المشكلة الرئيسية في تلك المرحلة هي كيفية تجاوز السياسات الطائفية المتحجرة – وبكلمات أخرى، كيفية الانتقال من الواقع الموضوعي للفتور السياسي إلى الذاتية الثورية. برأي سعادة، استلزم هذا التحول تغيراً أساسياً في المواقف السياسية: من "المفهوم الفردي" الخصوصي إلى "المفهوم القومي"، بحيث ترفع المسائل المثارة إلى نقطة تصبح فيها المصلحة القومية هي الأساس لكل تصرف أو سلوك سياسي. كان الحزب هو القوة التي أمل سعادة أن تحقق هذا الهدف. ففي الوقت الذي شجعت فيه المؤسسات القائمة نظرة خصوصية ضيقة قادت، في الغالب، إلى التركيز على المصالح الفئوية، كان الحزب السوري القومي الاجتماعي حركة تعبر عن رفضها للنظام من منطلقات قومية.[1]

وبالفعل، ما ميز الحزب السوري القومي الاجتماعي عن الأحزاب والتنظيمات السياسية القائمة في سورية، هو توكيده على "الكليات" وليس "الخصوصيات". تملكته رغبة جامحة في البقاء دوماً كطليعة حقيقية للقضايا القومية، بدل التلهي بالمشكلات والحلول الطارئة، وحددت غايته كل سمات العقيدة القومية:

> "غاية الحزب السوري القومي الاجتماعي بعث نهضة سورية قومية اجتماعية تكفل تحقيق مبادئه وتعيد إلى الأمة السورية حيويتها وقوتها، وتنظيم حركة تؤدي إلى استقلال الأمة السورية استقلالاً تاماً وتثبيت سيادتها، وإقامة نظام جديد

---

[1] وصف سعادة الحزب السوري القومي الاجتماعي كما يلي: "ليس الحزب السوري القومي الاجتماعي، إذاً، جمعية أو حلقة كما قد يكون لا يزال عالقاً بأذهان بعض الأعضاء الذين لما يسمح لهم الوقت بالوقوف على المبدأ الحيوي الذي ينطوي عليه الحزب السوري القومي الاجتماعي لأكثر كثيراً من جمعية... إنه فكرة وحركة تتناولان حياة أمة بأسرها". المحاضرات العشر، صفحة 30.

يؤمن مصالحها ويرفع مستوى حياتها، والسعي لإنشاء جبهة عربية".[1]

الموضوع الحيوي بالنسبة لسعادة لم يكن استبدال نظام سياسي بآخر، أو المسارعة لإيجاد نظام جديد يمكن أن ينتجه المجتمع وهو في وضعه الحالي. الموضوع لسعادة هو تغيير كامل حياة الأمة التي توقف تقدمها منذ وقت طويل، وتقلصت الإمكانية الموضوعية لتحركها باتجاهات جديدة، وذوت حتى التلاشي تقريباً.

حدد سعادة نضال الحزب السوري القومي الاجتماعي في مرحلتين: ليس فقط تدمير المعاني والمعايير القديمة في الحياة اليومية، بل لا بد من بناء أخرى جديدة مكانها. وهذا استلزم إنشاء بنى سياسية تسلسلية في مجال الوجود اليومي للجماهير. الغاية من هذه البنى أو الخلايا الحزبية هو غرس الوعي القومي في الشعب، وطرح التحدي لكل قيود النظام القائم. بالتحليل الأخير، يحصل التغيير الحقيقي تحت سطح مؤسسات الدولة الرسمية.

هنا، تصور سعادة تفاعلاً جدلياً بين الحزب والجماهير: الحزب يفشي في الجماهير وعياً قومياً ثورياً، ويتلقى بالمقابل دعماً مادياً ومعنوياً هو بحاجة إليه. لذا، وقف الحزب السوري القومي الاجتماعي بين النخبوية والجماهيرية. النخبوية تعني وجود نواة سياسية "منفصلة تمامً عن محيطها، مع احتفاظ نواة صغيرة من هذه النخبة بكل المبادرات".[2] والجماهيرية تعتبر المشاركة الشعبية الأداة الحقيقية للتغيير الثوري. ولما كان الحزب يمثل حياة جديدة بقيمها ومناقبها الخاصة. ولذا، يرى سعادة أن عليه أن يهدف إلى تطوير نفسه بحيث يتمكن من إعطاء التعبير المؤسسي عن النظام السياسي

---

[1] المرجع السابق، صفحة 171.

[2] كارل بوغز، ماركسية غرامشي، مطبعة بلوتو، لندن، 1976، صفحة 66.

الجديد الذي يسعى لإقامته. قال:

"القصد الأساسي في الحزب السوري القومي الاجتماعي هو توحيد اتجاه الأمة الموجودة مصغرة في الحزب. وإذا قلنا أن الأمة هي الحزب السوري القومي الاجتماعي وأن الحزب السوري القومي الاجتماعي هو الأمة، لم نقل إلا الحقيقة الحرفية المجردة، لأن الأمة هي هيئة تحقق فيها الوعي وحصلت النظرة الفاهمة الواضحة الصريحة إلى الحياة والكون والفن".[1]

كانت فرضية سعادة الرئيسية هي أن التحول الفردي في السلوك والأساليب، يجب أن يبدأ من إدراك أن البعث القومي، وخاصة في بداياته، هو مسار عقائدي قبل كل شيء آخر. ولهذا السبب، دعا القوميين الاجتماعيين إلى مناقشة المواطنين عقائدياً بدلاً من الخوض في السياسة، وكإجراء معاكس للوضع السياسي القائم.[2] نجم الهجوم على السياسة من الارتياب العميق بالأساليب السائدة والاتجاه القائم، فقد كانت مجردة من القيم وتقوم على الدهاء والهرطقة: "السياسة التي تسخر من آمال الشعب ورغباته وتحتقر الأمة".[3] وكتعبير حقيقي عن النهضة، يترفع الحزب عن هذا النوع من السياسة ويؤمن بأن "كل خطة سياسية وكل خطة حربية مهما كانت بديعة ومهما كانت كاملة لا يمكن تحقيقها إلا بأخلاق قادرة على حمل تلك الخطة".[4]

---

[1] أنطون سعادة، المرجع السابق، صفحة 36- 37.

[2] المرجع السابق، صفحة 177.

[3] واردة في "السياسة في المفهوم القومي الاجتماعي"، صباح الخير، عدد 363، 22 كانون الثاني (يناير) 1983.

[4] أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 177.

تخلى سعادة، في تخطيطه للإستراتيجية السياسية للحزب السوري القومي الاجتماعي عن الوهم الديمقراطي الاجتماعي بخصوص "الطريق البرلماني إلى السلطة". كتب قائلاً: "لا يمكننا إلا أن نعلن بصراحة أن الأمم التي تكون في حالة انتقال سياسي، كالأمة السورية، هي بحاجة إلى نظم قوية تمكنها من العمل بجد ونشاط. ولأهداف معينة، لأن النظم البرلمانية تفسح في المجال للمماحكات والمهاترات التي تعوق نموها وتقدمها، في جميع ميادين التفوق القومي، وهذا ما حدث فعلاً...".[1] استبعد النظام البرلماني لأنه كان قائماً على مبادئ "التبعية والتراكم"، لذا فهو لا الأحزاب ذات البرامج التجديدية، لأنها إما تتعثر تحت ضغطه أو تتحول إلى تنظيمات عادية تجتر نفس القيم وأنماط الحياة التي قامت لتغييرها. وفي سورية خاصة، شجع النظام البرلماني النظرة الخصوصية الضيقة التي تقود، في الصراع اليومي، إلى الانشغال بالشؤون الآنية. كما أن مستوى التمثيل الذي يطمح إليه كان متدنياً عن المستويات التي يطمح الحزب لتحقيقها.[2]

المشكلة لا تكمن في النظام البرلماني بحد ذاته، بل في عجزه عن تحقيق ديمقراطية حقيقية في بيئة لا تقدر القيم التي تنتج عنه، أو المبادئ التي تحافظ عليه. ويرى جورج حداد أن النظام البرلماني الذي اعتمدته بعض الدول العربية عند حصولها على الاستقلال لم يؤمن "ديمقراطية حقيقية" بل "أوليغارشية من الملاكين وشيوخ العشائر وأغنياء البرجوازية في المدن، احتكرت السلطة".[3] وأضاف:

> بين مظاهر هذه الديمقراطية نلاحظ ما يلي: انتخابات لا تنافس فيها أو مرتبة عبر الرشوة والعنف إلى حد يصح معه

[1] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مجلد 4، صفحة 106.

[2] أنطون سعادة، مراحل المسألة الفلسطينية، الطبعة الثانية، صفحة 25.

[3] جورج حداد، الثورات والحكم العسكري في الشرق الأوسط، روبرت سبيلر وأولاده، 1971، صفحة 16.

وصفها بأنها "انتخابات بدون تمثيل"؛ غياب الأحزاب المستقرة والمعارضة الفعالة المخلصة، تبعية المصالح العامة للمصالح الخاصة، الفضائح، الفساد، المحسوبية، والدور الذي تلعبه الاعتبارات الطائفية والإقليمية والعائلية والشخصية.[1]

وفي أي مرحلة انتقالية يكون الهدف فيها إحداث تغييرات كبرى وبسرعة، يمكن للنظام البرلماني، في الواقع، أن يعيق حركة التغيير، لا أن يسهل مهمتها. كتب سعادة: "إن الأمم التي تكون في حالة انتقال سياسي كالأمة السورية، هي بحاجة إلى نظم قوية تمكنها من العمل بجد ونشاط ولأهداف معينة".[2]

الديمقراطية البرلمانية ليست من هذه الأنظمة لأنها تنطوي على نقاط ضعف ذاتية عديدة. وتظهر التجربة أنها يمكن أن تتحول في الواقع إلى الطغيان وأن تصبح وسيلة رخيصة لاستغلال "بساطة الشعب".[3]

وعلى هذا الأساس، دعا سعادة لنظام حكم دكتاتوري ثوري خلال المرحلة الانتقالية. تحدث عن "الدكتاتورية الموضوعية" كتجسيد للمصلحة القومية، بدلاً من الاستبدادية القديمة التي تستند في شرعيتها إلى مصادر غريبة وخرافية مختلفة. ويفهم ضمناً أن الدكتاتورية الموضوعية نظام حكم مؤقت، وما أن تبدي الأمة نضجاً سياسياً حتى يذوي ويتلاشى، ويظهر نظام حكم جديد.[4]

---

[1] المرجع السابق.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع السابق.

[4] جدير بالذكر هنا قول سعادة: "الدكتاتورية لا يجب ولا يمكن أن تكون نظاماً دائماً، إنها هي نظام مؤقت لنقل شعب من حالة إلى أخرى، من حالة فوضى إلى حالة نظام، ومن ضعف إلى قوة، ومن موت إلى حياة، وهذا ما يجعلها نظاماً لا بد منه في الأمم التي أصابها شلل فكري وأخلاقي وسياسي واقتصادي". أنطون سعادة، المرجع السابق، صفحة 108.

بكلمات أخرى، اعتبر سعادة الحكم الدكتاتوري "شراً لا بد منه" ودافع عنه على "افتراض أنه ما كانت تحتاجه سورية الطبيعية لتحقيق الوحدة، والوسيلة الوحيدة لتنفيذ الإصلاح والبرنامج السياسي للحزب السوري القومي الاجتماعي".[1] بعد الفترة الانتقالية، ومع تحقيق الأمة للمستوى المرغوب من التثقيف السياسي، تنشأ دولة "قومية ديمقراطية". وتستمد هذه الدولة شرعيتها من الشعب مباشرة ويكون الحكام مسؤولين عن المصالح العليا للدولة القومية. ستكون دولة قائمة على مبدأ أن الدولة للشعب، وليس الشعب للدولة.[2]

خلاصة

يرى سعادة أن النهضة القومية ليست عملية تدريجية يحصل فيها التغيير عبر إصلاحات من فوق، بل هي، لحظة تاريخية تنطوي على انقطاع عن النظام القائم. وخلال الانتقال من مرحلة ما قبل النهضة إلى مرحلة النهضة الحقيقية، تتعرض الأمة لتحولات كبيرة تواجه فيها مشكلاتها الرئيسية.

---

[1] نديم مقدسي، الحزب السوري القومي الاجتماعي، صفحة 104. السؤال المهم الذي يثار هنا هو ما إذا كانت الدكتاتورية التي يشير إليها سعادة تنتمي إلى الكليانية اليسارية أو اليمينية. برأي جي. ل. تالمون، الكليانية اليسارية "فردية، جوهرية، عقلانية"، أما الكليانية اليمينية فتعمل وفق مفاهيم تاريخية وعرقية وكيانات عضوية غريبة تماماً عن الفردية والعقلانية. (تالمون، أصل الديمقراطية التوتاليتارية، سكر وواربورغ. 1966، صفحة 7). ويقع الحكم التوتاليتاري الذي دعا إليه سعادة بين الاثنين. فهو يشارك مدرسة الكليانية اليمينية بمظهرين ذاتيين: (1) اتخذ من الكيان الجماعي، وهو هنا الأمة، منطلقاً للسلطة. و (2) دعا لخضوع الفرد للإرادة الجماعية. ثم تحول يساراً في ثلاثة مجالات أساسية: (1) لم يعتبر الإنسان كياناً عاجزاً يحتاج لمراقبة وتوجيه دائمين. (2) رفع التقدم لمستوى هام واعتقد بأن حق الإنسان في الكمال الذاتي لا يتحقق إلا ضمن الجماعة. (3) أعطى العرق دوراً أعلى في التقدم البشري

[2] أنطون سعادة، نشوء الأمم، صفحة 130.

والمظهر الهام للنهوض القومي هو هدفه البعيد الشامل الموجه نحو التدقيق في الحياة القومية بكل مظاهرها. وعمليا، يمثل نظرة جديدة شاملة للحياة.

النهوض القومي ليس حلما يمر ذات ليل. وما لم تكن هناك رغبة قوية بالتعبير، فلن يحصل، كما لا يحتمل أن تكون نهضة إذا ظن الشعب أن التغيير يأتي من الخارج، أو أنه يقدم على طبق من فضة. حقائق الحياة القومية تستلزم نظرة عملية للتغيير. هذا هو الأسلوب الأمثل للمحافظة على الأشياء القيمة وعمل ما يجب عمله لتحقيق التقدم.

أما فيما يتعلق بالأزمة القومية في سورية، فالتحول إلى النهضة يعني تحولاً جذرياً عن الموضوعات الصغيرة في الحياة، إلى مشاكل الوجود القومي. كما يعني تحولاً في التركيز من الإصلاح السلمي إلى الثورة مباشرة. والأهم، بهذا المفهوم المتميز للنهضة، تصبح المستلزمات القومية السورية بؤرة الاهتمام، بدلاً من الموضوعات الجانبية والتلهي بجدال لا ينتهي عن مزية التغيير على الطراز الغربي.

خاتمة

مؤرخو الشرق الأدنى، وخاصة أولئك الذين اعتادوا "تسيس" التاريخ رسموا صورة مضخمة للبعث القومي في سورية. ونظراً لقلة الوثائق التاريخية المتوفرة، استطاعوا رسم بعض الشخصيات والجمعيات كعلامات فارقة في حركة قومية رائدة مبكرة (دعيت الحركة القومية العربية)، ظهرت بعد ليل الحكم العثماني الطويل. ويعتبر هؤلاء جذور معظم التيارات القومية التي اتجهت إلى منافسة بعضها، أو التنسيق فيما بينها.[1]

واقعياً، ظهر في الحقبة الممتدة من عام 1850، إلى عام 1930، فيض من الأفكار. المجموعة الصغيرة من الكتاب الذين شكلت أفكارهم، برأي ألبرت حوراني، "قوى في مسيرة التغيير"،[2] لم تفهم حركة التاريخ على حقيقتها، كما لم تنجح في نقل رسالتها. وكما لاحظ علي عمران، يمكننا الاستنتاج بأن كل الحركات الاجتماعية - السياسية لم تكن قادرة على بلورة أهداف جديدة تتصادم على أسس الولاءات الدينية السابقة. ويجب أن ينطبق نفس الحكم على الأحزاب السياسية التي شكلت على عجل خلال السنوات

---

[1]علي عمران، "أين كان الوعي القومي قبل تأسيس الحزب السوري القومي الاجتماعي"، البناء، عدد 791، صفحة 3.

[2]البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939.

الخمس عشرة الأولى من القرن العشرين.[1] ويضيف عمران أنه يصعب تمييز أي اتجاه واضح لمفاضلة قومية يمكن اعتبارها وبحق، مؤشراً حقيقياً على وعي قومي أصيل، حتى في أشد هذه الأحزاب أو الجمعيات جذرية.

عكست فكرة الوحدة السورية وعن قرب هذا النقص في الحياة القومية في سورية، وانطوت، كالأفكار القومية الأخرى في ذلك الوقت. على سمات متناقضة لوحظ فيها ما يلي: قبول بالحكم العثماني ورفض كلي للوضع القائم، رغبة في الاستقلال وأخرى في الحكم الذاتي، توجه عروبي وآخر معاد للعروبة حسب الظروف السياسية، الإقرار بالقومية السورية كخطوة أساسية باتجاه الوحدة العربية، أو كغاية في حد ذاتها. ساعدت هذه الأنماط المتباينة في التفكير على تعقيد الوضع المضطرب أصلاً.

انخرط سعادة في هذا الوضع عام 1932، مصمماً على تغيير الوضع القائم، وقدم في العقيدة السورية القومية الاجتماعية تفهماً لسبب عدم نجاح جميع الجهود التي بذلت سابقاً لتوحيد سورية في دولة واحدة، وانسحبت تدريجياً إلى عالم النسيان السياسي. وفيما ركزت الشروح الشائعة على المظاهر الطارئة للقضية السورية – الافتقار للقيادة، التدخل الأجنبي، أو غياب التأييد الشعبي – بحث سعادة عن جواب في الظروف الذاتية لوجود سورية نفسها.

كانت العقيدة السورية القومية الاجتماعية (وما تزال) تشكل تحدياً جذرياً وعميقاً للوضع القائم في سورية. وخلافاً لسابقاتها التي عرفت مفهوم الوحدة بتعابير سياسية استثنائية، اعتبر سعادة التوحيد القومي في سورية عملية تتوقف، بالتحليل الأخير، على الوعي والإرادة الشعبية العامة. كما تضمنت مبادئ العقيدة السورية القومية الاجتماعية المثاليات والشروط التي

---

[1] علي عمران، "أين كان الوعي القومي قبل تأسيس الحزب السوري القومي الاجتماعي"، البناء، عدد 791، صفحة 3.

تحفز على العمل السياسي. ولسعادة ملاحظات مناسبة تماماً في هذا المجال.

ما ميز سعادة عن غيره من المفكرين السوريين في عصره هو الوضوح والشمولية في تفكيره، وكما أوضح جان داية:

أولئك الرواد اكتفوا بحفنة من المبادئ الأساسية والإصلاحية قد لا تصل إلى عدد أصابع اليد الواحدة... مقابل تسعة مبادئ أساسية وخمسة إصلاحية وضعها سعادة وتولى شرحها مرتين. إضافة إلى وضعه مئات الدراسات والمقالات العقدية بهدف إيضاح كل إبهام أو التباس بعثور هذا المبدأ أو ذاك.[1]

كان المناخ الاجتماعي الذي خاطبه سعادة لا يؤدي إلى أي نوع من التغيير الذي يرغب فيه. كانت عقيدته حديثة جداً، جاءت بأفكار ومناهج جذرية بالنسبة لذلك الوقت. والفكرة الشعبية السائدة عن الوحدة السورية، صعبت الأمور بالنسبة لسعادة. فبفضل عبدالله، ملك الأردن، تمكن معارضو القومية السورية من تصوير "سورية الكبرى" كمؤامرة بريطانية للسيطرة على الهلال الخصيب. وهذا جعل إقناع الجمهور بشرعية تصور سعادة أكثر صعوبة. وبالطبع، ليس صحيحاً أن بريطانيا كانت وراء فكرة "سورية الكبرى". وفي مقال متبصر عنوانه "مجنون... كان اسمه أنطون سعادة"، أظهر محمد الحاج أن هذه النظرة، عدا عن حقيقة كونها قائمة على أساس تأويل غير سديد للسياسات البريطانية في الشرق الأدنى. فهي تدحض ذاتها وخطرة بكل ما في الكلمة من معنى. شرح الحاج الموضوع على النحو التالي:

"الغريب هو أن أولئك الذين ينشرون نظرية أن بريطانيا كانت وراء مشروع سورية الكبرى، يقولون في مناسبات أخرى أن

---

[1] جان داية، "موقع سعادة من رواد النهضة"، فكر، 19-20، 1978، صفحة 236.

الإمبريالية تنفذ سياسة "فرق تسد". ورداً عليهم نسأل كيف يمكن لبريطانيا أن تنفذ تلك السياسة وتقسم الدول العربية، ثم تدعم مشروعاً توحيدياً ولو على مضض متى كان يقرب البلدان العربية من بعضها".[1]

يواصل الحاج القول بأن بريطانيا إما أن تكون دولة إمبريالية طبقت سياسة "فرق تسد" أو دولة ناضلت من أجل خطوة تسهم في تحقيق الوحدة العربية. ولم يجد يهوشوا بوراث في دراسته وعنوانها "البحث عن الوحدة العربية" بنيات توحي بأن بريطانيا كانت تدعم مشروع سورية الكبرى أو أنها شجعت على أي نوع من الوحدة داخل الهلال الخصيب. وبعد التدقيق العميق في السياسات الاستعمارية في ذلك الوقت، استنتج أن الحكومات البريطانية اتبعت سياسة متناقضة عبرت عن "عاطفة ودية تجاه أي مشروعات بناءة للتعاون السلمي وإقامة علاقات ودية وثيقة بين البلاد العربية"، ولكن لا شيء يتجاوز ذلك.[2]

كانت العقبة الأهم أمام البعث السوري القومي الاجتماعي هي شيوع فكرة الوحدة العربية التي كانت المعتقد السياسي السائد في سورية عندما ظهر سعادة على المسرح السياسي. واحتد القوميون العرب في نقده دون مبرر، ورفضوا خطته لإقامة دولة موحدة في سورية واعتبروها رمزاً للشعوبية، وقبل الجل العادي المتأثر بالعروبة، هذه النظرية فوراً. في الحقيقة، هدف سعادة لإقامة ثنائية سورية – عربية، متحررة من الغموض العقائدي والثقافي الذي

---

[1]محمد الحاج، "مجنون... كان اسمه أنطون سعادة"، الرأي العام، الكويت، 17حزيران، 1981.

[2]يهوشوا بوراث، البحث عن الوحدة العربية، فرانك كاف، لندن، 1986، صفحة 226.

تحفز على العمل السياسي. ولسعادة ملاحظات مناسبة تماماً في هذا المجال.

ما ميز سعادة عن غيره من المفكرين السوريين في عصره هو الوضوح والشمولية في تفكيره، وكما أوضح جان داية:

> أولئك الرواد اكتفوا بحفنة من المبادئ الأساسية والإصلاحية قد لا تصل إلى عدد أصابع اليد الواحدة... مقابل تسعة مبادئ أساسية وخمسة إصلاحية وضعها سعادة وتولى شرحها مرتين. إضافة إلى وضعه مئات الدراسات والمقالات العقدية بهدف إيضاح كل إبهام أو التباس بعثور هذا المبدأ أو ذاك.[1]

كان المناخ الاجتماعي الذي خاطبه سعادة لا يؤدي إلى أي نوع من التغيير الذي يرغب فيه. كانت عقيدته حديثة جداً، جاءت بأفكار ومناهج جذرية بالنسبة لذلك الوقت. والفكرة الشعبية السائدة عن الوحدة السورية، صعبت الأمور بالنسبة لسعادة. فبفضل عبدالله، ملك الأردن، تمكن معارضو القومية السورية من تصوير "سورية الكبرى" كمؤامرة بريطانية للسيطرة على الهلال الخصيب. وهذا جعل إقناع الجمهور بشرعية تصور سعادة أكثر صعوبة. وبالطبع، ليس صحيحاً أن بريطانيا كانت وراء فكرة "سورية الكبرى". وفي مقال متبصر عنوانه "مجنون... كان اسمه أنطون سعادة"، أظهر محمد الحاج أن هذه النظرة، عدا عن حقيقة كونها قائمة على أساس تأويل غير سديد للسياسات البريطانية في الشرق الأدنى. فهي تدحض ذاتها وخطرة بكل ما في الكلمة من معنى. شرح الحاج الموضوع على النحو التالي:

> "الغريب هو أن أولئك الذين ينشرون نظرية أن بريطانيا كانت وراء مشروع سورية الكبرى، يقولون في مناسبات أخرى أن

---

[1] جان داية، "موقع سعادة من رواد النهضة"، فكر، 19-20، 1978، صفحة 236.

الإمبريالية تنفذ سياسة "فرق تسد". ورداً عليهم نسأل كيف يمكن لبريطانيا أن تنفذ تلك السياسة وتقسم الدول العربية، ثم تدعم مشروعاً توحيدياً ولو على مضض متى كان يقرب البلدان العربية من بعضها".[1]

يواصل الحاج القول بأن بريطانيا إما أن تكون دولة إمبريالية طبقت سياسة "فرق تسد" أو دولة ناضلت من أجل خطوة تسهم في تحقيق الوحدة العربية. ولم يجد يهوشوا بوراث في دراسته وعنوانها "البحث عن الوحدة العربية" بنيات توحي بأن بريطانيا كانت تدعم مشروع سورية الكبرى أو أنها شجعت على أي نوع من الوحدة داخل الهلال الخصيب. وبعد التدقيق العميق في السياسات الاستعمارية في ذلك الوقت، استنتج أن الحكومات البريطانية اتبعت سياسة متناقضة عبرت عن "عاطفة ودية تجاه أي مشروعات بناءة للتعاون السلمي وإقامة علاقات ودية وثيقة بين البلاد العربية"، ولكن لا شيء يتجاوز ذلك.[2]

كانت العقبة الأهم أمام البعث السوري القومي الاجتماعي هي شيوع فكرة الوحدة العربية التي كانت المعتقد السياسي السائد في سورية عندما ظهر سعادة على المسرح السياسي. واحتد القوميون العرب في نقده دون مبرر، ورفضوا خطته لإقامة دولة موحدة في سورية واعتبروها رمزاً للشعوبية، وقبل الجل العادي المتأثر بالعروبة، هذه النظرية فوراً. في الحقيقة، هدف سعادة لإقامة ثنائية سورية – عربية، متحررة من الغموض العقائدي والثقافي الذي

---

[1] محمد الحاج، "مجنون... كان اسمه أنطون سعادة"، الرأي العام، الكويت، 17حزيران، 1981.

[2] يهوشوا بوراث، البحث عن الوحدة العربية، فرانك كاف، لندن، 1986، صفحة 226.

وسم المفهوم العربي.[1]

كان على التأويل الأكثر دقة أن يبحث العوامل التي تجمع بين القومية السورية والعروبة، وتلك التي تفرق بينهما. وكما قال مصطفى عبد الساتر بإيجاز بليغ: "يبقى القول بأن القومية السورية نقيض للقومية العربية غير صحيح وغير حقيقي اليوم، كما كان دوماً. ورغم الاختلاف بين العقيدتين، فهما تلتقيان في نقاط عديدة، ومرتبطتان بما يكفي لتجنب الفتور والنزاع الخطير".[2] بالفعل، ترتبط الفكرتان مع العروبة وتشتركان في سمات لهل، رغم أن العقيدة السورية اعتبرتها رابطة تتجاوز القومية، فيما اعتبرتها الأخرى رابطة قومية.

لو توفرت الفرصة لسعادة كي يواجه سابقيه في الحركة القومية السورية بآرائه، لكان محتملاً أن يكسب تأييدهم دون تحفظ، ذلك لأنه كان قادراً على توثيق معظم الموضوعات الرئيسية التي عرضوها: العلمانية، الحرية القومية، العروبة، الوحدة السياسية، والدولة القابلة للحياة في سورية. ولكنهم كانوا سيختلفون حول حدود سورية القومية. ومما لا شك فيه، أن أي تحديد سيثير عندها خلافاً رئيسياً بينهم لأنه يشكل خروجاً جذرياً على التأويل التقليدي.

ولكن دراسة حديثة قام بها مرجع بارز أعطت تحديد سعادة مزيداً من المصداقية. قال كاتبها: "من وجه نظر لغوية، فالتشابه الموجود بين مختلف اللهجات الكنعانية والآرامية والأكادية والآشورية، يثبت أنها تنتمي لعائلة لغوية واحدة تعود لبيئة حضارية واحدة".[3] ويواصل الكاتب نفسه القول بأنه

---

[1] الرأي الذي يبديه دانيال بايبس في دراسته سورية الكبرى (صفحة 49) والقائل بأن سعادة أضفى لمسات عروبية على مشروعه لسورية الكبرى لتجنب الاضطهاد السياسي مضلل. فكرة العروبة الواقعية ظهرت في مخطط سعادة القومي منذ البدء، ولم تتدرج في وقت لاحق.

[2] مصطفى عبد الساتر، أيام وقضية، دار فكر، بيروت، 1982، صفحة 248.

[3] من مقابلة مع عبد الله الحلو في البناء، عدد 778، صفحة 37.

"لم توجد أية اختلافات رئيسية تميز أقاليمه (الهلال الخصيب) جذرياً عن بعضها. وحتى فيما يخص الشام ووادي الرافدين، لم تكن بينهما حدود حقيقية تفصلهما عن بعضهما كتلك التي تفصل الهلال الخصيب عن تركيا أو بلاد فارس، على سبيل المثال".[1]

كان يمكن لنقد ساطع الحصري وكمال جنبلاط، أوائل الخمسينات، أن يؤديا إلى تحرك سياسي جديد حول هذا الموضوع، لو لم يكونا دون أساس. كقوميين عرب، كان مطلوباً منهما أن يعترفا بالوحدة الجغرافية والاجتماعية للهلال الخصيب، بدل نفيها. الحصري، بصورة خاصة، كان مناقضاً لنفسه. رفض فكرة القومية السورية واعتبرها هرطقة، رغم أنه كان عضواً في المؤتمر الوطني السوري الذي أعلن سورية أمة مستقلة عام 1921. كما لم يكن جنبلاط موضوعياً كذلك. قبل سنتين من هجومه أعلن في البرلمان اللبناني: "كان سعادة شخصاً مخلصاً لقضيته ومؤسس مدرسة فكرية كبرى. كما كان الشخص الذي أشعل شرارة نهضة عز نظيرها في الشرق كله".[2] برأينا، كانت دوافع نقد الحصري وجنبلاط، عوامل ظرفية بحتة، واستندا للسياسة لا للبحث العلمي.

كمنظر سياسي، عمل سعادة على مستويين مترابطين: على المستوى الأول، حاول تشكيل تصور قومي جديد لسورية، وعلى المستوى الآخر، عمل على تفكيك التصورات القومية القديمة التي ظهرت خلال فترة النهضة الأدبية والوطنية بعد 1850. وعلى المستويين، أبدى سعادة درجة عالية من الاستقامة والموضوعية. بحث كل تصور بذهنية علمية ولغة حادة وقاطعة. تحليلياً، عالج القومية العربية والانعزالية اللبنانية من منظور معين،

---

[1] المرجع السابق.

[2] وردت في استجواب كمال جنبلاط التاريخي للحكومة حول استشهاد سعادة عام 1949، بيروت، 1987.

والصهيونية من منظور آخر. صور الأول كحركتين معرقلتين قدمتا تعبيراً إيديولوجيا عن قوتين منفصلتين وغير طبيعيتين في سورية: نشأت الانعزالية اللبنانية مبدئياً، عن الوضع الطائفي الشاذ في سورية، فيما أعادت القومية العربية إنتاج قيم قديمة وتفكير طموح قديم. كانت الأولى تجزيئية والأخرى انفلاشية وبعكس ذلك تماماً، صورت الصهيونية كفكرة شاذة، وما جعلها خطرة بصورة خاصة، هو تركيزها على قومية باطنية مستخلصة من مفهوم ديني للحياة. جوهر تحليل سعادة هو أنه على القومية السورية أن تنتصر على الإيديولوجيا السياسية العروبية والانعزالية اللبنانية بإضعاف هيمنتها الثقافية، ولكن على الصهيونية بتدمير كامل إطارها السياسي والديني.

وعلى مستوى آخر، انطوى تحليل سعادة، منظوراً إليه ارتدادياً، على سمة النبوءة. ففي مجال الانعزالية اللبنانية مثلاً، تنبأ سعادة للبنان بالبؤس والتخلف لانعزاله عن باقي سورية. وألمح إلى أنه حمل بذور دماره بفعل قيامه. والتاريخ السياسي للبنان منذ عام 1920، يشهد بصحة تحليل سعادة. لاحظ أحد المحللين مؤخراً:

> لم ينجح لبنان أبداً في تجاوز آثار أحداث 1920. وبدا هذا الفشل واضحاً في استمرار التوتر بين المسيحيين والمسلمين في لبنان، ومع العالم العربي المسلم، وخاصة سورية. الحرب الأهلية عام 1958، وعام 1975/1976، التي لم تنته بعد، تعود جذورها إلى توسيع حدود لبنان.[1]

وبالمثل، كان وصف سعادة للقومية العربية بأنها وهمية تنطوي على وعود خرافية خادعة، يلقى الدعم الثقافي باطراد. مثلاً، وصف سيسيل حوراني القومية العربية بعبارات تكاد تطابق تعابير سعادة، قال في مقالة

---

[1] مائير زامير، تشكيل لبنان الحديث، كروم هيلم، لندن، 1985، المقدمة.

بعنوان "البحث عن أسطورة شرعية":[1]

"فكرة الأمة العربية والدولة التي تجسد مصالح ورفاه تلك الأمة، أصبحت أسطورة ما زال العديد من العرب يؤمنون بها، دون أن يكون لها علاقة بحياتهم المعاصرة أو بتصورهم للمستقبل".[2]

وكأنه يستعير ورقة من سعادة، يذهب حوراني لحد الدعوة لشكل من الوحدة العربية الأولوية فيه للعوامل الاجتماعية والاقتصادية، على العوامل الاثنية واللغوية والثقافية العميقة الجذور.[3] وكمثال آخر، وصف لويس سنيدر (Louise Snyder) العروبة بأنها فكرة "تسهب في الوعود وتقصر في الأداء".[4] ويضيف سنيدر أن "قدر العروبة، كالقوميات المضخمة الأخرى، أن تبقى أسطورة دون تنفيذ".[5] للأسف، لم يسجل لسعادة إلا القليل، رغم عمق نظرته.[6]

والأجدر بالملاحظة، هي القدرة التنبؤية التي أبداها سعادة في تحليله للصهيونية. وصف تفهمه المبكر والبعيد النظر للأخطار التي تمثلها الصهيونية بأنه "غير عادي... فقد ظن البعض أن الخطر يستهدف فلسطين وحدها، ولكن سعادة تدخل ليحذر من أن هذا الخطر ليس مقصوراً على جزء

---

[1] سيسيل حوراني، "البحث عن خرافة مقبولة"، ميدل إيست فوروم، ربيع 1971، صفحة 39-43.

[2] المرجع السابق، صفحة 41.

[3] المرجع السابق.

[4] لويس سنيدر، القوميات المتضخمة، مطبعة غرينوود، لندن، 1984، صفحة 156.

[5] المرجع السابق.

[6] توجد مقالة مثيرة بهذا الخصوص في البناء، عدد 673، عنوانها "لم يذكر أحد سعادة". يعطي كاتبها، الياس مخلوف أمثلة عديدة على قيام شخصيات سياسية بارزة باقتباس أفكار سعادة دون أن يعترفوا بذلك.

من سورية وسيؤثر على البلاد كلها. وهنا نجد كم كانت تصورات سعادة خلاقة، لأن خسارة فلسطين كانت أول خسائرنا فعلاً".[1]

جوهر فلسفة سعادة السياسية هو مفهومه للنهضة القومية. انتمى لمدرسة فكرية أكدت على مفهوم التغيير الشامل. الموضوعات التي اهتم بها لم تكن الجزئيات بل الكليات التي تؤثر على أسس حياة الأمة.[2] وبالفعل، استصغر سعادة أهداف المفكرين السياسيين في سورية، بالمقارنة مع المستويات التي كان يطمح لتحقيقها. كما أبدى سعادة في سعيه لتحقيق هدفه، درجة ملحوظة من الإيمان والتصميم والالتزام الشخصي.

وكتب مجيد خدوري: "منذ البدء، أبدى سعادة، بخلاف العديد من الزعماء المعاصرين له، ولاءً كاملاً لمهمته وقضى كل وقته وصرف كل جهده لنشر مبادئه، دون أن يهتم بمكاسب شخصية أو بالراحة".[3] حقيقة أن سعادة لم يحقق هدفه، لم تنتقص من تأثيره:

> "الفشل في تحقيق الأهداف ليس المعيار الرئيسي لأهمية أي عقيدة، لأنه لو كان الأمر كذلك، لحكم على عدد من العقائد المؤثرة تاريخياً، كالقومية الطورانية والسلافية وحتى النازية بأنها غير مهمة. والحالة الأقرب هي العروبة التي ربما كان فشلها أكثر شمولاً، ولا أحد ينتقص من دورها".[4]

لتقويم سيرة سعادة السياسية، لا بد من أخذ الصعوبات الضخمة التي واجهته خلال حياته السياسية القصيرة بالاعتبار: الاضطهاد المضطرد

---

[1]من مقابلة مع سمير أيوب في صباح الخير، عدد 445، صفحة 60-62. أنظر أيضاً، وثائق أساسية في الصراع العربي الإسرائيلي، للكاتب نفسه.

[2]أنطون سعادة، المحاضرات العشر، صفحة 36.

[3]مجيد خدوري، اتجاهات سياسية، مطبعة غرينوود، كرنيكتيكت، 1970، صفحة 190.

[4]دانيال بايبس، سورية الكبرى، صفحة 6.

لأفكاره، فقر الوعي القومي، الافتقار للقيم الديمقراطية، العداء الشديد في المحيط السياسي في سورية، وهذا منها قليل. رغم كل الصعوبات، فقد أسس سعادة حزباً قومياً ذا قاعدة عريضة وعقيدة سياسية متميزة. وصف الحزب السوري القومي الاجتماعي وبحق بأنه "أول حزب في لبنان، وفي الواقع في العالم العربي كله، يضع برنامج عمل مصمم لتحديث لا المسيرة السياسية فحسب، بل حياة الشعب بكليتها".[1] سمة الحزب السوري القومي الاجتماعي الأبرز، ومنذ البدء، هي أنه اتخذ موقفاً هجومياً، مفضلاً تحدي المعايير السياسية والاجتماعية السائدة، بدلاً من مواجهة مشكلات سورية بالكلام. بربما أدى هذا إلى تحديد الخيارات السياسية المتاحة لسعادة، ولكنه كرسه كزعيم قومي أصيل. وكما قال كاتب قومي لبناني بارز:

> "دفع سعادة السياسة والفلسفة إلى أقصى حدود الالتزام، إلى الالتزام الحزبي، عبر الحزب وضمن الحزب تسيست الفلسفة وأصبحت السياسة فلسفية... كان سعادة قبل كل شيء وفوق كل شيء فيلسوفاً".[2]

كان الحزب السوري القومي الاجتماعي حزباً علمانياً حقيقياً في مستنقع طائفي. وهنا يكمن أعظم إنجازات سعادة السياسية. نجح في خلق أخوة قومية بدون استرجاع القيم الطائفية والانقسامات السورية. وبهذا التصرف الذي قام به وحيداً، تحدى سعادة العملاق الطائفي الذي سيطر على عقول الناس، وقبضة الطبقة الحاكمة على النظام السياسي في سورية.

صمدت فلسفة أنطون سعادة لاختبار الزمن والتغير المضطرد. استمرت رغم كل أشكال الاضطهاد، بما فيها الخطر الحكومي والنقض

---

[1] ليونارد بانيدرز، السياسة في لبنان، جون وايلي وأولاده، نيويورك، 1966، صفحة 157.

[2] كمال الحاج، موجز الفلسفة اللبنانية، بيروت، صفحة 598.

المنظم، والجهود المعارضة المنسقة لملاشاتها من المخيلة الشعبية. عام 1949، أعدمت الحكومة اللبنانية سعادة بوحشية، آملة أن يؤدي موته إلى نهاية فلسفته السياسية. نجحت في قتله فقط. ربما كان سعادة محقاً عندما قال إن نظريته لأجيال سورية الآتية، وليس للزمن الحاضر.

ألمراجع

الدوريات

الأنباء، 1936-1937.

النظام الجديد، عدد 7، حزيران (يونيو) 1950.

نفير سورية، تشرين الأول 25، 1860.

النهار، 9 تموز (يوليو) 1949.

الهلال، آذار، 1923.

الهلال، مجلد 17.

كل شيء

كتب أنطون سعادة:

الأعمال الكاملة، مؤسسة سعاده للثقافة.

المحاضرات العشر.

أول آذار.

الانعزالية أفلست.

انطون أعداء العرب، أعداء لبنان.

مراحل المسألة الفلسطينية.

نشوء الأمم.

شروح في العقيدة.

مراحل المسألة اللبنانية.

البشير

البناء

الجمهور، 17 حزيران (يونيو) 1937.

الجنان، 1، (1870).

صباح الخير

أبعاد القومية اللبنانية، جامعة الروح القدس، الكسليك، 1970.
ابكاريوس. اسكندر، لبنان في اضطراب، مطبعة جامعة يال، 1920.
إبنشتين. وليم، المفكرون السياسيون العظام: من أفلاطون حتى الوقت الحاضر، الطبعة الرابعة، هولت وريناريت وونستون، لندن، 1969.
أبو منة. بطرس، "المسيحيون بين العثمانية والقومية السورية"، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية، 2، 1980.
آبو. فؤاد، "التصحر وضبط المياه: التحدي في الشرق الأوسط" ورقة مقدمة للمؤتمر الثاني عشر لمنظمة (Amesa) جامعة دبكن، ملبورن، تشرين الأول (اكتوبر) 1993.
أبي فاضل، ربيعة، سعاده الناقد والأديب المهجري، مركز الدراسات العليا، بيروت، 1992.
أحمد. محمد ج، الأصول الثقافية للقومية المصرية، مطبعة جامعة اكسفورد، لندن،1960.
أحمد. محمد، "بعض التحركات الحديثة باتجاه الوحدة السياسية في العالم العربي"، صوت الإسلام، أيلول (سبتمبر) 1973.
أرمنازي. غيث، "مفهوم سورية الكبرى"، النهضة، سيدني، 17 كانون الأول 1987.
الأسعد. بوني وك، تدمر: تاريخ وآثار ومتحف، الطبعة الثانية، دمشق، 1988.
إمرسون. روبرت، "القومية والتطور السياسي"، في كتاب جي. فنكل و آر غابل، التطور السياسي والتغير الاجتماعي، جون وايلي وأولاده، نيويورك.
إمرسون. روبرت، من الإمبراطورية إلى الأمة، مطبعة جامعة هارفارد، 1962.
آن ديردون، الأردن، روبرت هيل، لندن، 1985.
اندريارت. رونارت، موسوعة الحضارة العربية، الشرق العربي، امستردام.
أنطونيوس. جورج، يقظة العرب، مكتبة لبنان، 1968.
أير. س. آر، النبات والتربة: نظرة عالمية، ادوارد أرنولد، لندن، 1986.
بارام. أماتزيا، "القومية الإقليمية في العالم العربي". الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 26، عدد 4، تشرين الأول (اكتوبر) 1990.
بارنز. جيمس س، الفاشية، ثورنتون بتلورث، لندن، 1931.
بانتيلي. ستافروس، تاريخ جديد لقبرص، لندن، 1948.
بانسي. إيوال، ألمانيا تستعد للحرب، نيويورك، 1934.
بانيدرز. ليونارد، السياسة في لبنان، جون وايلي وأولاده، نيويورك، 1966.
باي. لوسيان و، مظاهر التطور السياسي، لتل براون وشركاه، بوسطن، 1966.

باي. لوسيان، مظاهر التطور السياسي، لتل براون وشركاه، بوسطن، 1966.

بايبس. دانيال، "السياسة الحزبية في الحزب السوري القومي الاجتماعي"، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية، 20 (1988).

بايبس. دانيال، سورية الكبرى: تاريخ طموح، مطبعة جامعة اكسفورد، 1990.

بدوي. محمد، الأدب العربي الحديث والغرب، مطبعة إيثاكا، لندن، 1985.

براون. والتر ل، لبنان والنضال من أجل الاستقلال، جزء 2، 1944-1947.

بركات. حليم، لبنان في النزاع: مقدمات طلابية للحرب الأهلية، مطبعة جامعة تكساس، 1977.

بشارة. حنا، "العلمانية"، النهار، سيدني، 11 تشرين الثاني (نوفمبر) 1993.

بشارة. عادل، "تصورات السلام لدى العلمانيين السوريين - العرب، الحزب السوري القومي الاجتماعي كنموذج"، ميدل إيست كوارترلي، مجلد 1، عدد 1.

بشارة. عادل، سعاده ومشروع سورية الكبرى، رسالة ماجستير تحضيرية، جامعة ملبورن، 1987.

بنروز. أديث و إي. ف، العراق: العلاقات الدولية والتطور القومي، ارنست بن، لبنان، 1978.

بوث. كين، الاستراتيجية والعنصرية، لندن، كروم هيلم، 1979.

بوراث. يهوشوا، "عبد الله ومشروع سورية الكبرى"، الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 20، نيسان (1984).

بوراث. يهوشوا، "مشروع عبدالله لسورية الكبرى"، الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 20، نيسان (أبريل) 1984.

بوراث. يهوشوا، البحث عن الوحدة العربية، فرانك كاف، لندن، 1986.

بوغز. كارل، ماركسية غرامشي، مطبعة بلوتو، لندن، 1976.

بولس. جواد، لبنان والبلدان المجاورة، بيروت، 1973.

بولس. ميشال، تاريخ سورية، طرابلس، لبنان، 1936.

بولك. و. و آر. تشيجرز، بدايات التحديث في الشرق الأوسط، شيكاغو، 1968.

بونلانتزاس. نيكوس، الدولة والسلطة الاشتراكية، كتب اليسار الجديد، لندن، 1978.

تالمون. جي. ل، أصل الديمقراطية التوتاليتارية، سكر وواربورغ. 1966.

تايلور. آلان آر، التمهيد لإسرائيل: تحليل الدبلوماسية الصهيونية، 1897-1947، مكتبة فيلادلفيا، نيويورك، 1959.

أبعاد القومية اللبنانية، جامعة الروح القدس، الكسليك، 1970.
ابكاريوس. اسكندر، لبنان في اضطراب، مطبعة جامعة يال، 1920.
إبنشتين. وليم، المفكرون السياسيون العظام: من أفلاطون حتى الوقت الحاضر، الطبعة الرابعة، هولت وريناريت ونستون، لندن، 1969.
أبو منة. بطرس، "المسيحيون بين العثمانية والقومية السورية"، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية، 2، 1980.
آبو. فؤاد، "التصحر وضبط المياه: التحدي في الشرق الأوسط" ورقة مقدمة للمؤتمر الثاني عشر لمنظمة (Amesa) جامعة ديكن، ملبورن، تشرين الأول (اكتوبر) 1993.
أبي فاضل، ربيعة، سعاده الناقد والأديب المهجري، مركز الدراسات العليا، بيروت، 1992.
أحمد. محمد ج، الأصول الثقافية للقومية المصرية، مطبعة جامعة اكسفورد، لندن،1960.
أحمد. محمد، "بعض التحركات الحديثة باتجاه الوحدة السياسية في العالم العربي"، صوت الإسلام، أيلول (سبتمبر) 1973.
أرمنازي. غيث، "مفهوم سورية الكبرى"، النهضة، سيدني، 17 كانون الأول 1987.
الأسعد. بوني وك، تدمر: تاريخ وآثار ومتحف، الطبعة الثانية، دمشق، 1988.
إمرسون. روبرت، "القومية والتطور السياسي"، في كتاب جي. فنكل و آر غابل، التطور السياسي والتغير الاجتماعي، جون وايلي وأولاده، نيويورك.
إمرسون. روبرت، من الإمبراطورية إلى الأمة، مطبعة جامعة هارفارد، 1962.
آن ديردون، الأردن، روبرت هيل، لندن، 1985.
اندرنارت. رونارت، موسوعة الحضارة العربية، الشرق العربي، امستردام.
أنطونيوس. جورج، يقظة العرب، مكتبة لبنان، 1968.
أير. س. آر، النبات والتربة: نظرة عالمية، ادوارد أرنولد، لندن، 1986.
بارام. أماتزيا، "القومية الإقليمية في العالم العربي". الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 26، عدد 4، تشرين الأول (اكتوبر) 1990.
بارنز. جيمس س، الفاشية، ثورنتون بتلورث، لندن، 1931.
بانتيلي. ستافروس، تاريخ جديد لقبرص، لندن، 1948.
بانسي. إيوال، ألمانيا تستعد للحرب، نيويورك، 1934.
بانيدرز. ليونارد، السياسة في لبنان، جون وايلي وأولاده، نيويورك، 1966.
باي. لوسيان و، مظاهر التطور السياسي، لتل براون وشركاه، بوسطن، 1966.

باي. لوسيان، مظاهر التطور السياسي، لتل براون وشركاه، بوسطن، 1966.
بايبس. دانيال، "السياسة الحزبية في الحزب السوري القومي الاجتماعي"، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية، 20 (1988).
بايبس. دانيال، سورية الكبرى: تاريخ طموح، مطبعة جامعة اكسفورد، 1990.
بدوي. محمد، الأدب العربي الحديث والغرب، مطبعة إيثاكا، لندن، 1985.
براون. والتر ل، لبنان والنضال من أجل الاستقلال، جزء 2، 1944–1947.
بركات. حليم، لبنان في النزاع: مقدمات طلابية للحرب الأهلية، مطبعة جامعة تكساس، 1977.
بشارة. حنا، "العلمانية"، النهار، سيدني، 11 تشرين الثاني (نوفمبر) 1993.
بشارة. عادل، "تصورات السلام لدى العلمانيين السوريين – العرب، الحزب السوري القومي الاجتماعي كنموذج"، ميدل إيست كوارترلي، مجلد 1، عدد 1.
بشارة. عادل، سعاده ومشروع سورية الكبرى، رسالة ماجستير تحضيرية، جامعة ملبورن، 1987.
بنروز. أديث و إي. ف، العراق: العلاقات الدولية والتطور القومي، ارنست بن، لبنان، 1978.
بوث. كين، الاستراتيجية والعنصرية، لندن، كروم هيلم، 1979.
بوراث. يهوشوا، "عبد الله ومشروع سورية الكبرى"، الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 20، نيسان (1984).
بوراث. يهوشوا، "مشروع عبدالله لسورية الكبرى"، الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 20، نيسان (أبريل) 1984.
بوراث. يهوشوا، البحث عن الوحدة العربية، فرانك كاف، لندن، 1986.
بوغز. كارل، ماركسية غرامشي، مطبعة بلوتو، لندن، 1976.
بولس. جواد، لبنان والبلدان المجاورة، بيروت، 1973.
بولس. ميشال، تاريخ سورية، طرابلس، لبنان، 1936.
بولك. و. و آر. تشيجرز، بدايات التحديث في الشرق الأوسط، شيكاغو، 1968.
بونلانتزاس. نيكوس، الدولة والسلطة الاشتراكية، كتب اليسار الجديد، لندن، 1978.
تالمون. جي. ل، أصل الديمقراطية التوتاليتارية، سكر وواربورغ. 1966.
تايلور. آلان آر، التمهيد لإسرائيل: تحليل الدبلوماسية الصهيونية، 1897–1947، مكتبة فيلادلفيا، نيويورك، 1959.

أبعاد القومية اللبنانية، جامعة الروح القدس، الكسليك، 1970.
ابكاريوس. اسكندر، لبنان في اضطراب، مطبعة جامعة يال، 1920.
إبنشتين. وليم، المفكرون السياسيون العظام: من أفلاطون حتى الوقت الحاضر، الطبعة الرابعة، هولت وريتارت ورنستون، لندن، 1969.
أبو منة. بطرس، "المسيحيون بين العثمانية والقومية السورية"، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية، 2، 1980.
أبو. فؤاد، "التصحر وضبط المياه: التحدي في الشرق الأوسط" ورقة مقدمة للمؤتمر الثاني عشر لمنظمة (Amesa) جامعة دبكن، ملبورن، تشرين الأول (اكتوبر) 1993.
أبي فاضل، ربيعة، سعاده الناقد والأديب المهجري، مركز الدراسات العليا، بيروت، 1992.
أحمد. محمد ج، الأصول الثقافية للقومية المصرية، مطبعة جامعة اكسفورد، لندن،1960.
أحمد. محمد، "بعض التحركات الحديثة باتجاه الوحدة السياسية في العالم العربي"، صوت الإسلام، أيلول (سبتمبر) 1973.
أرمنازي. غيث، "مفهوم سورية الكبرى"، النهضة، سيدني، 17 كانون الأول 1987.
الأسعد. بوني وك، تدمر: تاريخ وآثار ومتحف، الطبعة الثانية، دمشق، 1988.
إمرسون. روبرت، "القومية والتطور السياسي"، في كتاب جي. فنكل و آر غابل، التطور السياسي والتغير الاجتماعي، جون وايلي وأولاده، نيويورك.
إمرسون. روبرت، من الإمبراطورية إلى الأمة، مطبعة جامعة هارفارد، 1962.
آن ديردون، الأردن، روبرت هيل، لندن، 1985.
لندرنارت. رونارت، موسوعة الحضارة العربية، الشرق العربي، امستردام.
أنطونيوس. جورج، يقظة العرب، مكتبة لبنان، 1968.
أير. س. آر، النبات والتربة: نظرة عالمية، ادوارد أرنولد، لندن، 1986.
بارام. أماتزيا، "القومية الإقليمية في العالم العربي". الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 26، عدد 4، تشرين الأول (اكتوبر) 1990.
بارنز. جيمس س، الفاشية، ثورنتون بتلورث، لندن، 1931.
بانتيلي. ستافروس، تاريخ جديد لقبرص، لندن، 1948.
بانسي. إيوال، ألمانيا تستعد للحرب، نيويورك، 1934.
بانيدرز. ليونارد، السياسة في لبنان، جون وايلي وأولاده، نيويورك، 1966.
باي. لوسيان و، مظاهر التطور السياسي، لتل براون وشركاه، بوسطن، 1966.

باي. لوسيان، مظاهر التطور السياسي، لتل براون وشركاه، بوسطن، 1966.
بايبس. دانيال، "السياسة الحزبية في الحزب السوري القومي الاجتماعي"، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية، 20 (1988).
بايبس. دانيال، سورية الكبرى: تاريخ طموح، مطبعة جامعة اكسفورد، 1990.
بدوي. محمد، الأدب العربي الحديث والغرب، مطبعة إيثاكا، لندن، 1985.
براون. والتر ل، لبنان والنضال من أجل الاستقلال، جزء 2، 1944-1947.
بركات. حليم، لبنان في النزاع: مقدمات طلابية للحرب الأهلية، مطبعة جامعة تكساس، 1977.
بشارة. حنا، "العلمانية"، النهار، سيدني، 11 تشرين الثاني (نوفمبر) 1993.
بشارة. عادل، "تصورات السلام لدى العلمانيين السوريين - العرب، الحزب السوري القومي الاجتماعي كنموذج"، ميدل إيست كوارترلي، مجلد 1، عدد 1.
بشارة. عادل، سعاده ومشروع سورية الكبرى، رسالة ماجستير تحضيرية، جامعة ملبورن، 1987.
بنروز. أديث و إي. ف، العراق: العلاقات الدولية والتطور القومي، ارنست بن، لبنان، 1978.
بوث. كين، الاستراتيجية والعنصرية، لندن، كروم هيلم، 1979.
بوراث. يهوشوا، "عبد الله ومشروع سورية الكبرى"، الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 20، نيسان (1984).
بوراث. يهوشوا، "مشروع عبدالله لسورية الكبرى"، الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 20، نيسان (أبريل) 1984.
بوراث. يهوشوا، البحث عن الوحدة العربية، فرانك كاف، لندن، 1986.
بوغز. كارل، ماركسية غرامشي، مطبعة بلوتو، لندن، 1976.
بولس. جواد، لبنان والبلدان المجاورة، بيروت، 1973.
بولس. ميشال، تاريخ سورية، طرابلس، لبنان، 1936.
بولك. و. و آر. تشيجرز، بدايات التحديث في الشرق الأوسط، شيكاغو، 1968.
بونلانتزاس. نيكوس، الدولة والسلطة الاشتراكية، كتب اليسار الجديد، لندن، 1978.
تالمون. جي. ل، أصل الديمقراطية التوتاليتارية، سكر رواربورغ. 1966.
تايلور. آلان آر، التمهيد لإسرائيل: تحليل الدبلوماسية الصهيونية، 1897-1947، مكتبة فيلادلفيا، نيويورك، 1959.

جاسترو. موريس، "قومية ضد الأمة" في غاري سميث، الصهيونية: الحلم والواقع، بارنز اند نابل للنشر، نيويورك، 1974.

جريج. جبران، أنطون سعاده منذ الولادة وحتى التأسيس 1904-1932، بيروت 1982.

جريج. جبران، مع أنطون سعاده، بيروت 1975.

جنبلاط. كمال، أتكلم عن لبنان، ترجمة ميشال بليص، زد، لندن، 1982.

جنبلاط. كمال، استجواب جنبلاط التاريخي للحكومة حول استشهاد سعادة عام 1949. الحزب السوري القومي الاجتماعي، بيروت، 1987.

جنبلاط. كمال، أضواء على حقيقة القضية السورية القومية: الفكرة القومية، دار التقدم، بيروت، 1978.

جنبلاط. كمال، أضواء على حقيقة القضية السورية القومية، دار التقدم، بيروت، 1987.

يموت. إبراهيم، الحصاد المر، بيروت، 1993.

جونسون. شالمر، التغيير الثوري، لتل براون وشركاهم، 1966.

جيب. هـ. أي. آر، العرب، مطبعة كلارندون، اكسفورد، 1940.

الحاج. بدر، سلسلة الأعمال المجهولة: الدكتور خليل سعاده، دار رياض الريس، لندن، 1987.

الحاج. محمد، "مجنون... كان اسمه أنطون سعادة"، الرأي العام، الكويت، 17 حزيران، 1981.

حداد. جورج، الثورات والحكم العسكري في الشرق الأوسط، روبرت سبيللر وأولاده، 1971.

حداد. جورج، الثورة والحكم العسكري في الشرق الأوسط، جامعة كاليفورنيا، 1971.

حداد. يوسف، فلسطين في الأدب المهجري، بيروت، 1982.

حديدي .عدنان، دراسة في تاريخ وآثار الأردن، عمان، 1982.

حردان. نواف، سعاده في المهجر 1921-1930، بيروت، 1989.

الحصري. ساطع، العروبة بين دعاتها ومعارضيها، بيروت، 1952.

حنا. سامي، وجورج جاردنر، "الشعوبية"، ميدل إيست جورنال مجلد 20، 1966.

حوراني. البرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، مطبعة جامعة كامبردج، لندن، 1984.

حوراني. سيسيل، "البحث عن خرافة فعالة"، ميدل إيست فورم، ربيع 1971.

الخازن. فريد، "كمال جنبلاط، الأمير الدرزي غير المتوج لليسار"، الدراسات الشرق أوسطية، نيسان (أبريل) 1988، مجلد 24، عدد 2.

خدوري. مجيد، اتجاهات سياسية، مطبعة غرينوود، كرنيكنيكت، 1970.
خلف. سمير، أزمة لبنان، مطبعة جامعة كولومبيا، نيويورك 1987.
خليفة. عصام، أبحاث في تاريخ لبنان المعاصر، دار الجليل، بيروت، 1985.
خوري. أنطون، الحزب السوري القومي الاجتماعي: صراع مصيري، بيروت، 1980.
الخوري. سامي، رد على ساطع الحصري، بيروت، 1956.
خوري. فيليب س، "الحزبية بين القوميين السوريين تحت الانتداب الفرنسي"، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية. 13 تشرين الثاني (1981).
خوري. فيليب، سورية والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية 1920-1945، مطبعة جامعة برنستون، نيوجيرسي، 1987.
خوري. منير، أين الخطأ في لبنان، (الطبعة الانجليزية) الحمراء، بيروت، 1990.
الخوري. يوسف قزما، كورنيليوس فان دايك ونهضة الديار الشامية العلمية في القرن التاسع عشر، دار سوراقيا.
خيرالله. شوقي، مذكرات، بيروت، 1990.
داية. جان، "موقع سعادة من رواد النهضة"، فكر، 19-20، 1978.
داية. جان، المعلم بطرس البستاني، فكر، بيروت، 1981.
داية. جان، جبران تويني وعصر النهضة، النهار، بيروت 1994.
داية. جان، سعاده والنازية، بيروت، 1994.
داية. جان، فارس نمر والقضية السورية في المقطم، فكر، بيروت، أيلول (سبتمبر) 1977.
توماس. فيليب، "اللغة والتاريخ والوعي العربي في فكر جرجي زيدان"، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية، 4، 1973.
الدبس. ربيع يوسف، العلمانية في كتابات أنطون سعادة: الأصل والتطور، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة ملبورن، 1987.
دون. كلارينس إي، مشروع سورية الكبرى، رسالة دكتوراه، جامعة برنستون، 1948.
رادكليف. آر. أي، العلم الطبيعي للمجتمع، فري برس، نيويورك، 1957.
رعد. إنعام، أنطون سعادة والانعزاليون، فكر، بيروت، 1980.
رينان. ارنست، ما هي الأمة؟ باريس، 1882.
زامير. مائير، تشكيل لبنان الحديث، كروم هيلم، لندن، 1985.
زيادة. نقولا، سورية ولبنان، مكتبة لبنان، بيروت، 1968.

زين. زين، الصراع من أجل الاستقلال العربي: الدبلوماسية العربية وقيام وسقوط ملكية فيصل في دمشق، كرافان بوكس، نيويورك،1977.
سابين. جورج، تاريخ الفكر السياسي، جورج هارب وشركاه، لندن 1957.
ساسين. جورج، المجتمعات والأديان في العالم العربي المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة باريس، 1983.
سافران. نداف، مصر تبحث عن متحد سياسي، 1804–1952، مطبعة جامعة هارفارد، 1961.
سجلات الحكومة البريطانية، تقرير سياسي رقم 7، تموز (يوليو). اي88/1013/10339.
سعادة. صفية أنطون، البنية الاجتماعية في لبنان: الديمقراطية أم العبودية؟، دار النهار، بيروت، 1993.
سلام. قاسم، حزب البعث العربي، مطبعة موند العربية، باريس، 1982.
سليمان. سهيل، أثر البنانيين الأحرار في الأدب اللبناني، مطبعة نوفل، بيروت، 1993.
سموك وسموك، سياسة التعددية: دراسة مقارنة للبنان وغانا، الفيزير، نيويورك.
سميث. أنطوني د، نظريات في القومية، نيويورك، 1971.
سميث. جورج آدم، سورية والأراضي المقدسة، هودر اندستروتون، 1918.
سنيدر. لويس، القوميات المتضخمة، مطبعة غرينوود، لندن، 1984.
سوثيان. آر. دي، الحزب السوري القومي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة ميشيغن، 1946.
سوثيان. روبرت د، الحزب السوري القومي، رسالة دكتوراه، جامعة مشيغن، 1946.
سيزير. ايمي، الثقافة والاستعمار، المؤتمر الأول للكتاب والفنانين السود، باريس، 1956.
سيل. باتريك، الأسد: الصراع على الشرق الأوسط مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1988.
سيل. باتريك، الصراع على سورية، 1945–1958. لندن، 1965.
سيلرز. مايكل، الصهيونية، ماكميلان، نيويورك، 1970.
شحادة. ن . و هـ د ميلز، لبنان: تاريخ نزاع وإجماع. أي.بي.توردس، لندن، 1988.
شحادة. نديم، فكرة لبنان، مركز الدراسات اللبنانية، اكسفورد، 1987.
شرابي. هشام، "الحداثة والعالم العربي"، ميدل إيست فورم، 1968، عدد3.
شرابي. هشام، الجمر والرماد، منشورات الطليعة، بيروت، 1978.
شرابي. هشام، المثقفون العرب والغرب، مطبعة جون هوبكنز، لندن، 1984.
شرفان. أسد، "من هو حسني الزعيم؟"، صوت المغترب، سيدني، 7نيسان (ابريل) 1991.

الشرق الجديد، مجلد 17، 1937.

شوبري. يوسف، "تاريخان لسورية ونهاية الوطنية السورية". الدراسات الشرق أوسطية، مجلد 23، عدد4، تشرين الأول (اكتوبر) 1987.

صايغ. أنيس، الهاشميون والثورة العربية الكبرى، بيروت، 1966.

صايغ. فايز، إلى أين؟ بيروت، 1948.

الصليبي. كمال، بيت بمنازل كثيرة الكيان اللبناني بين التصور والواقع، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1988.

ضاهر. عادل، "بعض الظواهر المميزة في فكر سعادة"، محاضرة ألقيت في مركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورجتاون، كانون الثاني27،1982.

ضاهر. عادل، الاتجاهات المعاصرة في الفكر العربي، مؤسسة راند، نيويورك، 1969.

ضاهر. عادل، الإنسان والمجتمع: دراسة في فلسفة أنطون سعاده الاجتماعية. مواقف، بيروت 1980.

طيبي. بسام، القومية العربية، مطبعة سان مارتن، نيويورك1981.

طيباوي. ل. أي، "أفكار خاطئة عن النهضة"، ميدل إيست فورم، عدد 3-4، (1968).

عبد الساتر. مصطفى، أيام وقضية، دار فكر، بيروت، 1982.

عبد القادر. هيثم، الحزب السوري القومي الاجتماعي: عقيدته وبداياته، بيروت، 1990.

عبود عبود، الحزب السوري القومي الاجتماعي، النهضة، سيدني، 1982.

عبود عبود، فلسفة نشوء الحزب السوري القومي الاجتماعي، بيروت، 1973.

عطية. ادوار، عربي يروي تاريخه: دراسة في الولاءات، مطبعة مؤسسة هيربرون، كو تيكتكت، 1946.

عطية. جورج، "نشوء الفكرة السورية وتطورها." فكر، بيروت، 1980 عدد 39.

عمران. علي، "أين كان الوعي القومي قبل تأسيس الحزب السوري القومي الاجتماعي".

غرانت. كريستينا ب، الصحراء السورية: قوافل ورحلات وتنقيب، اند سي بلاك المحدودة، لندن، 1937

غراوس. أرنون، الانعزالية الطائفية والوحدة القومية: المفاهيم المتغيرة للهوية السياسية لدى الروم الأرثوذكس، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة برنستون، 1986.

غودلفين، فرنسيس، المؤرخون اليونانيون، راندوم هاوس، نيويورك.

غولد. أي. جي. وه. و. ترويت، العقائد السياسية، ماكميلان، نيويورك، 1973.

غولد. جوليوس، تحليل حرب الشعب، بيركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1973.

غيلوم. ألفرد، الإسلام، كتب بنجوين، ميدلسكس، 1954.
ف. أو (وزارة الخاجية) 1856/78، دمشق، 10 كانون الثاني (يناير) 1861.
فرانل. م. إريش و إي، مقدمة للسياسة المقارنة: 13 دولة قومية، برنس هول، نيوجرسي، الطبعة الثانية.
فريدريك هيجل، فلسفة التاريخ (1821)، ترجمة ت. م. نوكس، فلسفة الحق، مطبعة جامعة اكسفورد، 1942.
فريدريك. كارل جي، الإنسان وحكومته، ماكغروهيل، نيويورك، 1963.
فنصة. نذير، أيام حسني الزعيم، منشورات آفاق، بيروت، 1983.
قبرصي. عبدالله، تأسيس الحزب السوري القومي الاجتماعي وبدايات نضاله، بيروت، 1982.
قبرصي. عبدالله، نحن ولبنان، التراث العربي، بيروت، 1988.
كاسون. ستانلي، قبرص القديمة: فنونها وآثارها، ميتاهيون وشركاه، لندن، 1937.
كتن. هنري، "فلسطين لمن؟"، ميدل إيست فورم، مجلد ZL7 أو 2، 1968.
كتن. هنري، المسألة الفلسطينية، كروم هيلم، لندن، 1988.
كرستنسن. ريو م، الإيديولوجيا والسياسة الحديثة، نلسون وأولاده، لندن، 1972.
كرين. جون سي، أهداف ومناهج التاريخ الثقافي. ميسيسبي فالي هيستوريكال ريفيو، 44 (1957).
كليفلاند. وليم ل، تكوين القومية العربية: العثمانية والعروبة في حياة ساطع الحصري، برنستون، 1971.
كوثراني. وجيه، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، باشرن للنشر، بيروت، 1986.
كوفمان. إيدي، "التصريحات الفرنسية المؤيدة للصهيونية، 1917-1918"، الدراسات الشرق أوسطية، 15، 1979.
كوهن. توماس، بنية الثورات العلمية، مطبعة جامعة شيكاغو، 1970.
كيدي. نيكي آر، "النداء الإسلامي الأفغاني وعبد الحميد الثاني"، الدراسات الشرق أوسطية، مجلد3، عدد1، تشرين الأول (اكتوبر) 1966.
لامنس. هنري، سورية، بيروت، 1921.
لجنة الاصلاح القومي الاجتماعي، الثامن من تموز: وثائق الثورة والاستشهاد، الولايات المتحدة، 1992.

لونجريج. ستيفن، سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، مطبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1958.

لويس. برنارد، الساميون اللاساميون، و. و. نورتون وشركاه، نيويورك.

ليروي – غورمان، (1974)، التاريخ النباتي لجنوب غرب سورية ولبنان في الألف الرابع، معهد ساهي للعلوم النباتية، نشرة خاصة، عدد 5.

ليفان. سبنسر، "أربعة قوميين عرب مسيحيين: دراسة مقارنة"، العالم الإسلامي، 1989.

ليفيت. دونالدم، "الداروينية في العالم العربي: قضية لويس في الكلية البروتستانتية السورية"، العالم الإسلامي مجلد 71، عدد 2، نيسان (ابريل) 1981.

لينين، المسألة القومية والأممية البروليتارية، مطبعة نوفوستي، موسكو، 1970.

ماعوز. موشي، محاولات إقامة وحدة سياسية في سورية الحديثة، في "الدولة والمجتمع في سورية الحديثة"، سلسلة فان لير، القدس.

ماكايفر. موريسون، المتحد، دراسة اجتماعية، ماكميلان وشركاه، لندن، 1917.

مالك. شارل، لبنان في ذاته، ابدراي للنشر، بيروت، 1973.

مانسفيلد. بيتر، العرب، كتب بنجوين، لندن، 1979.

مجاعص. سليم، أنطون سعاده والإكليروس الماروني، الولايات المتحدة الأمريكية، 1993.

مجدلاني، جي. "الحركة الاشتراكية العربية" في والترلاكير، الشرق الأوسط في انتقال، لندن، 1985.

المخزومي. محمد، خواطر جمال الدين الأفغاني الحسيني، بيروت، 1931.

مشكامب. دافيد، المفكرون السياسيون، ماكميلان، ملبورن، 1986.

معتوق. محمد، دراسة نقدية لأنطون سعاده وأثره على السياسة: تاريخ الأفكار والأدب في الشرق الأوسط. رسالة دكتوراه، جامعة لندن، 1992.

المعرض، عدد 1094، 25 شباط (فبراير) 1936.

المعلم. وليد، سورية: 1916–1946، دار طلاس، دمشق، 1988.

مقدسي. نديم، الحزب السوري القومي: دراسة في بدايات القومية الاشتراكية في العالم العربي، رسالة دكتوراه، الجامعة الأمريكية ببيروت 1960.

ملحم. إدمون، "الخيانة والخداع في الثورة اللبنانية المسلحة الأولى"، ميدل إيست كوارترلي، خريف 1994، مجلد 1، عدد 4.

ملحم. ادمون، إسهام سعاده وآخرون في الأدب العربي، أطروحة فخرية، جامعة ملبورن، 1988.

منصور. عماد، قراءة نشوء الأمم على المنهاج الذي أنشأه، فكر، عدد 13، بيروت، أيلول (سبتمبر) 1977.

الموسوعة الإيطالية، مجلد 14، روما، 1935، (بالإنجليزية)

موسوليني. بنيتو، العقيدة والمؤسسات، روما 1935.

نصار. ناصيف، تصورات الأمة الحديثة، الكويت، 1986.

نصار. ناصيف، طريق الاستقلال الفلسفي، الطليعة بيروت 1979.

نيومان. سيغموند، "الحرب الأهلية الدولية"، السياسة العالمية، 1، 1948-1949.

نيومان. فرانز، فرس البحر، لندن، 1944.

هتلر. أدولف، كفاحي، نيويورك، 1939، مجلد 1، الفصل 11.

هيرتزل. ثيودور، الدولة اليهودية، ترجمة س. دافيدو، لندن، 1972.

وجانوفسكي. غير شوني، مصر والإسلام والعرب: البحث عن القومية المصرية: 1900-1930، جامعة تل أبيب، 1989.

ورتابت. غريغوري م، سورية والسوريون، جيمس مادون، لندن، مجلد، 1856.

وزارة الإعلام اللبنانية، قضية الحزب القومي، بيروت 1949.

يمق. لبيب زويا، الحزب السوري القومي الاجتماعي: تحليل إيديولوجي، مطبعة جامعة هارفورد، 1969.

تبحث هذه الدراسة القومية السورية، كما تجسدت في فكر أنطون سعادة، وتتابع عن كثب المسار الذي اتبعه أنطون سعادة في بذل جهوده لجعل القومية السورية حقيقة سياسية، ودافعاً اجتماعياً ملموساً. ضمن هذا الهدف العريض، للدراسة هدفان متداخلان. الأول،هو تحليل العقيدة السورية القومية الاجتماعية التي وضعها سعادة. بين عامي ١٩٣٢-١٩٤٩، بالمقارنة مع الإطار السياسي والتاريخي لتلك الفترة. والثاني هو بحث العوامل التي ميزت سعادة عن المفكرين السياسين والقوميين، الذين عاصروه في سورية والخارج، والعوامل التي توحد بينه وبينهم.

نأمل أن يساعد العرض التفصيلي للعقيدة السورية القومية الاجتماعية على دحض الخرافات والأفكار الثابتة التي لفقت عن سعادة. مثلاً، هل صحيح أن سعادة كان معادياً للعروبة ومعادياً للدين كما زعم البعض؟ وهل صحيح أيضاً، أنه كان ضد لبنان، وأنه في سعيه لتدمير الدولة اللبنانية، تعاون مع الصهيونية؟ وأيضاً وأيضاً، أصحيح أن سعادة اقتبس أفكاره من الفاشية والنازية الأوربية، أو أنه ينتمي إلى المدرسة الفكرية التي تعتبر الدكتاتورية أفضل أشكال الدولة؟



